Э.В. ИЛЬЕНКОВ

# ИСКУССТВО И КОММУНИСТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ

Э. В. ИЛЬЕНКОВ

# ИСКУССТВО И КОММУНИСТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ

ИЗБРАННЫЕ СТАТЬИ
ПО ФИЛОСОФИИ И ЭСТЕТИКЕ



МОСКВА
«ИСКУССТВО»
1984

ББК 87.8
И 45

Составитель
кандидат философских наук
А. Г Новохатько

Рецензент —
доктор философских наук,
профессор
А. Я. Зись

И $\frac{0302060000-093}{025(01)-84}$ 3-84

**Мих. Лифшиц**

# ПАМЯТИ ЭВАЛЬДА ИЛЬЕНКОВА

«Нет незаменимых людей». Этот афоризм и соответствующая ему практика рождают воспоминания о событиях прошлого, часто грандиозных, но далеко не всегда счастливых. С точки зрения теории мысль о всеобщей заменимости всех людей прямо вытекает из особой, абстрактной версии марксизма, согласно которой личность является только продуктом определенных условий и если эти условия налицо, то и личность найдется, не та, так другая.

Теория эта, вообще говоря, не лишенная основания, чревата большой опасностью. Нет незаменимых людей, но с каждой заменой связаны либо потери, либо приобретения. Какая личность сменяет другую, ту, которой отказано в незаменимости,— вот вопрос. А если всеобщая заменимость становится правилом, то заранее можно предвидеть падение курса человеческой валюты.

Существует также другое, прямо противоположное правило: «каждая личность незаменима». Действительно, кто может сказать, какие возможности навек утрачены вместе с каждым смертным, кто бы он ни был, слишком рано ушедшим из жизни или погашенным, утратившим веру в себя под тяжестью внешних условий?

Уходит личность, и ничто не может ее заменить, даже что-то лучшее, превосходящее по какому-то счету ее долю участия в общем мировом процессе.

Мы принимаем историю культуры такой, какой она сложилась в своем стихийном эпигенезе и как бы предполагая, что это единственный заранее начертанный путь. Со временем, может быть, станут изучать те возможности, которые в каждой данной ситуации и в соответствии с условиями времени могли бы развиться иначе, но были подавлены или искажены во имя обычной формулы — «победителей не судят». Задача такой истории культуры будет, конечно, не из легких.

С точки зрения логики правилу «каждая личность незаменима» соответствуют обычные в наши дни и столь же абстрактные, как оптовая социология былых времен, ходячие фразы о неповторимости внутреннего мира каждой индивидуальности, ее субъективного выражения, ее особого ви́дения «и патати и патата», как говорят французы. Но и эта система взглядов имеет свою слабую сторону. В некотором смысле действительно каждая личность исключительна, как любая песчинка, в известном сравнении Лейбница, непохожая на другую песчинку, как маленькая горошина в большом мешке. Но там, где все исключительно, нет ничего исключительного. Обыватель, затерянный в толпе одиноких теней большого города, при всей своей уникальности, легко поддается статистическому учету.

К тому же сама эта уникальность, будучи естественным и неустранимым ощущением каждого живого существа, является отчасти его благородной иллюзией. Художник и всякий наблюдательный человек знает, что даже в своем биологическом облике люди образуют серии и часто до удивления бывают похожи друг на друга, хотя при более внимательном наблюдении идентичность каждого отдельного лица самому себе становится очевидной. Столь же общие мотивы проявляются и в движениях человеческой души,

а потому они не лишены известной заменимости и повторения в границах определенного исторического уровня, общественного слоя и простой случайности.

Татьяна Ларина была, конечно, исключительной натурой, но кто не помнит, что в дни ее задумчивой сельской юности она должна была повторить закон природы и не ушла от судьбы каждого молодого женского существа: «Пора пришла, она влюбилась».

*Так в землю падшее зерно*
*Весны огнем оживлено.*
*Давно ее воображенье,*
*Сгорая негой и тоской,*
*Алкало пищи роковой;*
*Давно сердечное томленье*
*Теснило ей младую грудь;*
*Душа ждала... кого-нибудь...*

«И дождалась»! Это «кого-нибудь» кажется странным по отношению к Татьяне, но странно это, в сущности, только с точки зрения мещанского вкуса, чуждого мудрой иронии поэта, наследника гуманной материалистической морали эпохи Просвещения. Ибо тот, кто любит людей, должен знать их земную природу и ждать от них доступного им.

Что же касается общественных отношений, то на этом уровне люди постоянно заменяют друг друга в стихийном ходе своей исторической жизни. Так устроена вся их цивилизация, начиная с разделения труда и вытекающего отсюда обмена человеческой деятельностью и ее продуктами. Как в материальном, так и в духовном труде совершается неизбежное повторение, репродуцирование, воспроизводство, пусть расширенное, но всегда основанное на отождествлении каждой новой генерации с культурой прежнего населения земли. Мало того, люди связаны между собой законом круговой поруки, по меткому выражению Герцена. Они не только пользуются плодами чужих трудов, открытий, изобретений, они также отвечают за чужие грехи.

Короче, заменимость и незаменимость — две противоположные тенденции, переходящие друг в друга и в крайних своих выражениях тождественные. Существует порода «незаменимых людей», которых легче всего заменить. С другой стороны, только развитие подлинной взаимной заменимости общественных индивидов, сравнивающих себя друг с другом в свободном соревновании, способно создать подъем исключительной, неповторимой личной судьбы. К тому же и тождества бывают разные. В одних случаях противоположности сочетаются резко, со скрипом, переходя в «экстремальные состояния», в других — развиваются более согласно, гармонически. Отсюда следует, что каждое тождество имеет свой идеал, свою норму.

В данном случае эта норма гласит, что поистине незаменимы люди, несущие в своей груди то, что делает каждого человека доступным повторению, то есть *всеобщее* начало. Теорему, известную под именем Пифагора, доказывает каждый школьник, а подвиг Герострата, сжегшего храм Артемиды в Эфесе, повторить нельзя — ведь храм уже сожжен. Можно, правда, сжечь другой храм, но это уже будет не уникально. В демонических актах разрушения культуры дурная неповторимость стремится к нулю.

Пусть снисходительный читатель простит мне эти общие мысли. Без них было бы непонятно то особенное, что необходимо сказать о покойном Эвальде Васильевиче Ильенкове. В трудах Ильен-

кова, с которыми читатель может познакомиться на страницах этой книги, нет ни следа дурной уникальности или сомнительной претензии па безусловно новое, нет ничего похожего на погоню за философской модой. Все это было чуждо, можно даже сказать, ненавистно ему, хотя он также имел за спиной недавно прожитую молодость, отвращение к догматизму, знакомство с многообразными философскими и эстетическими взглядами, существующими в современном мире.

Он сам говорит в остроумной статье «Психика и мозг»: «Ведь главное коварство нивелирующей тенденции в наш век заключается именно в том, что она имеет своим дополнением, больше того, внешней формой своего проявления именно поощрение максимально пестрого разнообразия в пустяках, в сугубо личных особенностях, никого, кроме их обладателя, не касающихся и не интересующих, имеющих примерно то же значение, что и неповторимость почерка или отпечатков пальцев. На такую «индивидуальность» и на такое «разнообразие» никто ведь и не покушается. Совсем наоборот. Современная капиталистически развитая индустрия проявляет бездну изобретательности, чтобы замаскировать унылое однообразие товаров ширпотреба, отштампованных на конвейере миллионными тиражами, какими-нибудь совершенно несущественными, но бьющими в глаза копеечными деталями, создающими иллюзию «неповторимости». То же самое и с психикой. Подобную «неповторимость» станет искоренять разве что очень глупый, не понимающий своей выгоды конформист. Конформист поумнее и покультурнее станет ее, наоборот, поощрять, станет льстить ей, чтобы легче заманить индивида в царство конвейера и стандарта. Ему очень даже выгодна такая «неповторимая индивидуальность», которая кичится своей непохожестью на других в курьезных деталях тем больше, чем стандартнее, штампованнее и безличнее является ее психика в главных, в социально значимых проявлениях и регистрах».

С искренним энтузиазмом Ильенков подчеркивал ценность культуры, развивающей индивидуальные черты другого типа. «Культура вообще, как давно и хорошо было сказано, состоит вовсе не в том, чтобы повсюду выпячивать и подчеркивать свою «особенность», свою непохожесть на всех других, а как раз в обратном в том, чтобы уметь делать все то, что умеют делать другие, но по возможности лучше». Только на почве этой общественной культуры растет и длинная оригинальность лица, заслуживающего названия *личности*.

«Личность тем значительнее, чем полнее и шире представлена в ней — в ее делах, в ее словах, в поступках — *коллективно-всеобщая,* а вовсе не сугубо индивидуальная ее неповторимость. Неповторимость подлинной личности состоит именно в том, что она по-своему открывает нечто *новое для всех,* лучше других и полнее других выражая «суть» всех других людей, своими делами раздвигая рамки наличных возможностей, открывая для всех то, чего они не знают, не умеют, не понимают. Ее неповторимость не в том, чтобы во что бы то ни стало выпячивать свою индивидуальную особенность, свою «непохожесть» на других, свою «дурную индивидуальность», а в том, что, впервые создавая (открывая) *новое всеобщее,* она выступает как индивидуально выраженное всеобщее».

Такой именно личностью был сам Э. В. Ильенков. Слово и дело не расходились у него, как это, к сожалению, часто бывает у нотариально заверенных марксистов, поглядывающих в сторону египетских горшков с мясом. Он честно стремился участвовать в об-

щем процессе, который Ленин назвал «продолжением дела Гегеля и Маркса». В личном отношении это был человек удивительно скромный, «деликатная натура», по выражению Добролюбова. Тем не менее со своей пушкой Ильенков дошел до Берлина. В философских занятиях он также не искал внутреннего комфорта, а служил общему делу, хорошо понимая при этом свою личную миссию. Вот почему его ранний уход из жизни — утрата поистине незаменимая.

Смерть настигла Ильенкова в расцвете духовных сил, и многое ему еще осталось сказать. Он был человек мысли прежде всего. Но мышление не совершается в пустоте, «я тело, и я мыслю» — вот что мы знаем о себе. И когда мыслящее тело, способное служить экраном для серьезных вопросов жизни, распадается, сама общественная мысль может считать себя сиротой. В болезненном теле Ильенкова жил дух всеобщий, объединяющий, способный привлекать людей, связывать поколения.

Мы встретились с ним впервые при довольно забавных обстоятельствах. Группа студентов философского факультета, не преследуя никакой цели, кроме бескорыстного научного интереса, переводила книгу Георга Лукача «Молодой Гегель» (имевшую в зарубежной литературе большой успех). Не помню сейчас, какое специальное философское выражение из гегелевской терминологии вызвало у переводчиков затруднение, и они решили обратиться за помощью к самому автору книги, жившему тогда в Будапеште. Лукач ответил на их вопрос, но вместе с тем выразил удивление, что они пишут так далеко, тогда как в Москве живет человек, способный помочь им в таких делах. Для Ильенкова и его друзей это было, видимо, полной неожиданностью...

После войны многое изменилось, и время было нелегкое. По возвращении с военной службы я чувствовал себя вполне забытым, где-то на дне, а надо мной была океанская толща довольно мутной воды. Это, разумеется, вовсе не жалоба — никто не знает заранее, что человеку хорошо или плохо. При всех своих понятных читателю жизненных неудобствах столь незавидное положение было для меня отчасти благоприятно, если не сказать больше. Во всяком случае, когда в моем убежище появился Ильенков с его гегелевскими проблемами «отчуждения» и «опредмечивания», обстоятельства времени были таковы, что философские тонкости вызывали улыбку. Тем не менее с этого первого посещения завязалась наша дружба.

Помню, что я читал его раннюю рукопись о диалектике в «Капитале» Маркса и понял, что годы войны и послевоенных событий не совершенно устранили лучшую традицию предшествующего десятилетия, что каким-то чудом семена, брошенные тогда в благодарную почву, но основательно затоптанные, все же взошли, хотя и в другой, неузнаваемой форме. Эвальд Ильенков, с его живым интересом к Гегелю и молодому Марксу (открытому у нас в двадцатых-тридцатых годах, а не за рубежом, как пишут иногда по незнанию или по другим причинам), с его пониманием диалектики «Капитала» Маркса, «Философских тетрадей» Ленина, казался наследником наших дум.

Этими словами я не хочу ослабить оригинальность Ильенкова. Он шел в том же направлении, но в другое время и другим путем. Я хочу только сказать, что его появление в моей берлоге было как бы доказательством *закона сохранения мысли*, воспроизводства ее в новых условиях, если она того заслуживает. Для меня он был неожиданно найденным союзником в тот момент, когда подъем марксистски мыслящей и образованной молодежи тридцатых годов

остался только хорошим воспоминанием. За Ильенковым чувствовалось множество других молодых голов, множество, правда, неопределенной плотности.

По отношению к свирепым ревнителям ортодоксии тех времен он был «аутсайдером», подозрительным дикарем-одиночкой, хотя его оригинальность состояла именно в обращении к марксистской классике. Подобно людям тридцатых годов, Ильенков стремился понять необходимость общественной драмы своего времени и там, где это возможно, «простить оной» (вспомните слова Пушкина). Зато отношения Ильенкова с толпой идеологов культа собственной личности были до крайности напряженными. Он понимал, что суть общественного зла не в эксцессах его, а в обыкновенной агрессивной обывательщине, опасность которой была известна Ленину. Особенно ненавидел Ильенков обывателя — карьериста и подхалима с постной физиономией проповедника высших идей, например, какого-нибудь оголтелого искателя собственной пользы, читающего лекции по этике. Таких людей он называл «прохиндеями».

Будучи философом чистой воды, он коренным образом отличался от тех носителей бурсацкой учености, которые во имя преувеличенной бдительности или во имя «модернизации» на западный лад легко заменяют мысль словами — газетными фразами или замысловатыми, учено звучащими оборотами, заимствованными из научной литературы. Он хорошо понимал, что в философии весит только мысль, все остальное — слова, слова, слова. Но и сама мысль не была для него кумиром. Он прежде всего хотел быть идейным борцом, пропагандистом коммунистического, а не мещанского образа жизни, хотел быть понятым более широкой массой людей. Вот почему при всей своей склонности думать над самыми общими вопросами философии Ильенков с такой настойчивостью стремился к публицистике и сатире. В этом отношении он также — наследник лучшей традиции наших тридцатых годов.

Читая сегодня произведения Эвальда Ильенкова, я в каждой написанной им строке вижу его деликатную и вместе с тем беспокойную натуру, чувствую пламя души, страстное желание выразить близость земного, нерелигиозного воскресения жизни и эту нервную дрожь перед сложностью времени, приводящей иногда в отчаяние. Неплохо сказано где-то у Томаса Манна: нужно привыкнуть к тому, что привыкнуть к этому нельзя.

Вы не могли привыкнуть к этому, мой друг, вот почему, наверно, вы так рано ушли от нас. Как жаль! Мы бы еще поговорили о многом с пользой для обоих. Нельзя приказать жизни течь «по щучьему велению, по нашему прошению». Так не бывает. Зато понять ее прихотливое течение — в нашей власти. Конечно, этого недостаточно, но и не так уж мало. Все может надоесть, кроме понимания, сказал Вергилий.

За время нашего знакомства мы не раз возобновляли наш философский диалог. Но, видимо, не все было сказано, ибо, взявшись писать статью о личности Ильенкова, я испытываю живую потребность перейти к анализу его проблем. Печально, что это был бы уже не диалог, а только монолог по поводу глубоко затронутых им идей, продолжение нашего разговора, начатого тридцать лет назад. Отложим сей монолог до более удобного случая, а пока я хочу пожелать сборнику статей Э. В. Ильенкова доброго пути к сердцу читателя.

# ФИЛОСОФСКАЯ ДИАЛЕКТИКА И КОММУНИСТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ

> Мысль о превращении идеального в реальное *глубока*: очень важна для истории. Но и в личной жизни человека видно, что тут много правды. Против вульгарного материализма.
>
> *В. И. Ленин*[1]

## ДИАЛЕКТИКА ИДЕАЛЬНОГО[2]

«Идеальное», или «идеальность» явлений, — слишком важная категория, чтобы обращаться с ней бездумно и неосторожно, поскольку именно с ней связано не только марксистское понимание сути *идеализма,* но даже и наименование его.

К идеалистическим учениям мы относим все те концепции в философии, которые в качестве исходного пункта объяснения истории и познания берут *идеальное,* как бы, в частности, последнее ни расшифровывалось — как сознание или как воля, как мышление или как психика вообще, как «душа» или как «дух», как «ощущение» или как «творческое начало», или как «социально-организованный опыт».

Именно поэтому антиматериалистический лагерь в философии и именуется *идеализмом,* а не, скажем, «интеллектуализмом», или «психизмом», «волюнтаризмом» или «сознанизмом» — это уже частные спецификации, а не всеобщие определения идеализма вообще, в какой бы особенной форме он ни выступал. «Идеальное» тут понимается во всем его объеме, в качестве полной совокупности его возможных интерпретаций, как известных уже, так и могущих еще быть изобретенными.

Посему можно и нужно говорить, что сознание, например, «идеально», то есть относится к категории «идеальных» явлений, и ни в каком случае, ни в каком смысле или отношении *не материально.* Но если вы скажете наоборот, скажете, что «идеальное» — *это и есть сознание* (психический образ, «понятие» и т. д.), то тем самым вы внесете недопустимую путаницу в выражение принципиальной разницы (противоположности) между

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 104.

[2] Материалы рукописи «Диалектика идеального» опубликованы посмертно в журнале «Вопросы философии» (1979, № 6—7) под названием «Проблема идеального».

идеальным и материальным вообще. В самое *понятие* «идеального». Ибо при таком перевертывании понятие «идеального» превращается из продуманного теоретического обозначения известной категории явлений просто-напросто в название для некоторых из них. В силу этого вы всегда рискуете попасть впросак — рано или поздно в поле вашего зрения обязательно попадет новый, еще вам неизвестный вариант идеализма, не влезающий в ваше слишком узкое, приноровленное к специальному случаю определение «идеального». Куда вы такой новый вид идеализма отнесете? К материализму. Больше некуда. Или же будете вынуждены менять свое понимание «идеального» и «идеализма», подправлять его с таким расчетом, чтобы избежать явных неувязок.

Иван есть человек, но человек не есть Иван. Именно поэтому ни в коем случае недопустимо определять общую категорию через описание одного — хотя бы и типичного — случая «идеальности».

Хлеб есть пища — и это несомненно. Но перевертывать эту истину не разрешает даже школьная логика, и фраза «пища есть хлеб» в качестве верного определения «пищи» уже никуда не годится и может показаться верной лишь тому, кто никакой другой пищи, кроме хлеба, не пробовал.

Поэтому-то вы и обязаны определить категорию «идеального» в ее всеобщем виде, а не через указание на его особенную разновидность, — точно так же как и понятие «материи» не раскрывается путем перечисления известных вам на сегодняшний день естественнонаучных представлений о «материи».

Между тем такой способ рассуждения об «идеальном» можно встретить на каждом шагу — слишком часто «идеальное» понимается как простой (а стало быть, и излишний) синоним других явлений, и именно тех, которые в философии как раз через понятие «идеального» теоретически и определяются. Прежде и чаще всего — *это явления сознания, феномены сознания.*

Вот типичный образчик такого выворачивания наизнанку верной истины: «Помимо и вне *сознания* идеальные явления существовать не могут, и все прочие явления материи материальны...» [1].

Помимо и вне сознания существуют, однако, такие

---

*Нарский И. С.* Диалектическое противоречие и логика познания. М., 1969, с. 78 (курсив мой. — *Э. И.*).

явления, как *бессознательные* («подсознательные») мотивы сознательных действий. Оставаясь верным элементарной логике, наш автор будет вынужден отнести их в разряд *материальных* явлений, ибо «все прочие явления материи материальны». А мыслители, которые кладут эту категорию в основание своих концепций (Эдуард Гартман, Зигмунд Фрейд, Артур Кестлер и им подобные), с той же логической неумолимостью будут возведены в ранг материалистов. И пусть И. С. Нарский не говорит, что он понимает выражение «помимо и вне сознания» и «в ином смысле», нежели общепринятый.

Путаница, как видите, получается весьма далеко идущая, и, следуя своей логике, И. С. Нарский совсем не случайно усмотрел «материализм» в сочинениях Р. Карнапа, поскольку тот занимается такой вполне безличной вещью, как «язык» с его «структурами», никак не сводимыми к явлениям индивидуального сознания (см. его статью о Р. Карнапе в «Философской энциклопедии»).

Ниже мы еще вернемся к тому, какими неприятными и неожиданными последствиями чревато такое бездумное понимание «идеального». Пока же достаточно констатировать, что если вы определяете сознание как «идеальное», то на законный вопрос «а что вы при этом понимаете под «идеальным»?» отвечать фразой «идеальное *есть сознание»*, «есть феномен (или характеристика) *сознания»* уже никак нельзя, не уподобляясь игривой собачке, кусающей свой собственный хвост.

И. С. Нарский не одинок. Вот еще пример:

«Идеальное — это актуализированная для личности информация, это способность личности иметь информацию в чистом виде и оперировать ею. <...> Идеальное — это психическое явление (хотя далеко не всякое психическое явление может быть обозначено [! — *Э. И.*] как идеальное); а поскольку идеальное представлено всегда *только в сознательных состояниях отдельной личности...* идеальное *есть сугубо личностное явление,* реализуемое мозговым нейродинамическим процессом определенного типа (пока еще крайне слабо исследованного)»[1].

Очень хорошо. Сказано прямо: из всех «психических» явлений к «идеальным» можно и нужно относить

---

[1] *Дубровский Д. И.* Психические явления и мозг. М., с. 187, 188, 189 (курсив мой.— *Э. И.*).

только те, которые представляют собой «сознательные состояния отдельной личности». Само собой понятно, что «все прочие» психические явления неизбежно попадают (как и у Нарского) в разряд явлений *материальных.*

Впрочем, и само «идеальное» тут уже исподволь истолковано как сугубо материальный — «мозговой нейродинамический» — процесс, только, в отличие от «всех прочих», «пока еще крайне слабо исследованный».

Нетрудно понять, что понятие «идеального», «конкретизированное» таким способом, превращается в простое название («обозначение») этого — очень специализированного — мозгового (нейродинамического) процесса, а философская проблема отношения «идеального» к «материальному» подменяется вопросом об отношении одного нейродинамического процесса к другим нейродинамическим же процессам — специальной проблемой физиологии высшей нервной деятельности.

Проблема «великого противостояния» идеального и материального вообще в том ее виде, в каком она ставилась и решалась философией и теоретической психологией, тем самым благополучно устраняется из сферы научного исследования. По существу, она объявляется просто-напросто донаучным, спекулятивно-философским (то бишь абстрактным) способом постановки вопроса, который при ближайшем рассмотрении оказывается сугубо «конкретным» вопросом физиологии — науки, исследующей структуры и функции мозга, то есть факты, локализованные в черепной коробке отдельного индивида. Естественно, что при такой интерпретации проблемы отношения идеального к материальному все определения, выработанные философией как особой наукой, оказываются для этой позиции не только «чересчур абстрактными», но и (и именно в силу своей абстрактности) слишком «широкими», а потому и «неправильными».

Поэтому Д. И. Дубровский и вынужден категорически возражать всем тем философам и психологам, которые под «идеальным» понимают что-то иное нежели мимолетные «сознательные состояния отдельной личности», нежели «текущие психические состояния отдельной личности», нежели «факты сознания», рассматриваемые исключительно как субъективно переживаемые (хотя бы в течение нескольких секунд) индивидом материальные состояния его собственного мозга.

Для Д. И. Дубровского (для его теоретической пози-

ции, разумеется) совершенно безразлично, что именно представляют собой эти «текущие психические состояния отдельной личности» *с точки зрения философии* — отражают они нечто объективно-реальное, нечто вне головы человека существующее, или же они суть всего-навсего субъективно переживаемые мозгом его собственные имманентные «состояния», то есть физиологически обусловленные его специфическим устройством события, по наивности принимаемые за события, *вне этого мозга* совершающиеся? Для Д. И. Дубровского и то и другое одинаково «идеально» по той причине, что и то и другое есть «субъективное проявление, *личностная обращенность* мозговых нейродинамических процессов»[1] и ничего другого собой представлять не может. Поэтому «определение идеального не зависимо от категории истинности, так как ложная мысль тоже есть не материальное, а идеальное явление»[2].

Что нашему автору до того, что философия как особая наука разрабатывала и разработала категорию «идеального» *именно в связи с проблемой истинности* и что только в этой связи ее определения идеального и материального вообще имели и имеют смысл? Что ему до того, что эти определения философия разработала в качестве теоретического выражения *совсем других фактов,* нежели тех, которые персонально интересуют Д. И. Дубровского как специалиста по «церебральным структурам» и «нейродинамическим процессам»?

Философию как науку никогда особенно не интересовала *«личностная обращенность* мозговых нейродинамических процессов», и если понимать «идеальное» в смысле Д. И. Дубровского, то ничего не остается, как признать, что эта категория в философии использовалась исключительно по недоразумению, как результат разнообразных, но одинаково незаконных и недопустимо расширительных либо недопустимо суженных употреблений словечка «идеальное». Научная же монополия на толкование этого термина, на решение вопроса о том, что можно, а что нельзя этим именем «обозначать», принадлежит, согласно этой позиции, физиологии высшей нервной деятельности. «Личностная обращенность мозговых нейродинамических процессов» — и точка. Все остальное — от лукавого (в образе Гегеля).

---

[1] *Дубровский Д. И.* Психические явления и мозг, с. 189.
[2] Там же, с. 188.

Позиция Д. И. Дубровского вообще очень характерна для людей, решивших пересматривать определения понятий в науке, даже не потрудившись разобраться в том, какой именно круг явлений (актов) данная наука до сих пор рассматривала и изучала, эти определения вырабатывая. Естественно, что такая (в данном случае физиологическая) диверсия в область любой науки не может принести никаких плодов, кроме произвольного переименования известных данной науке явлений, кроме споров о номенклатуре.

Хорошо известно, что теоретическая разработка категории «идеального» в философии была вызвана необходимостью установить, а затем и понять как раз то самое различие, которое, по Д. И. Дубровскому, «для характеристики идеального безразлично», — различие и даже противоположность между мимолетными психическими состояниями отдельной личности, совершенно индивидуальными и не имеющими никакого всеобщего значения уже для другой личности, и всеобщими и необходимыми, и в силу этого — объективными, формами знания и познания человеком независимо от него существующей действительности (как бы последняя потом ни истолковывалась — как природа или как Абсолютная Идея, как материя или как божественное мышление). И уже только на почве этого важнейшего различения разыгрывается вся тысячелетняя баталия между материализмом и идеализмом, совершается их принципиально непримиримый спор.

Объявлять это различение «для характеристики идеального безразличным» можно только при условии полнейшего незнакомства с историей этого спора. Проблема идеальности всегда была аспектом проблемы объективности («истинности») знания, то есть проблемой тех, и именно тех, форм знания, которые обусловливаются и объясняются не капризами личностной психофизиологии, а чем-то гораздо более серьезным, чем-то стоящим над индивидуальной психикой и совершенно от нее не зависящим. Например, — математические истины, логические категории, нравственные императивы и идеи правосознания, то бишь «вещи», имеющие принудительное значение для любой психики и силу ограничивать ее индивидуальные капризы.

Вот эта-то своеобразная категория явлений, обладающих особого рода объективностью, то есть совершенно очевидной независимостью от индивида с его телом и

«душой», принципиально отличающейся от объективности чувственно-воспринимаемых индивидом единичных вещей, и была когда-то «обозначена» философией как *идеальность* этих явлений, как *идеальное* вообще. В этом смысле идеальное (то, что относится к миру «идей») фигурирует уже у Платона, которому человечество и обязано как выделением этого круга явлений в особую категорию, так и ее названием. «Идеи» Платона — это не просто любые состояния человеческой «души» («психики»); это — непременно *универсальные,* общезначимые образы-схемы, явно противостоящие отдельной «душе» и управляемому ею человеческому телу как обязательный для каждой «души» *закон,* с требованиями коего каждый индивид с детства вынужден считаться куда более осмотрительно, нежели с требованиями своего собственного единичного тела, с его мимолетными и случайными состояниями.

Как бы сам Платон ни толковал далее происхождение этих безличных всеобщих прообразов-схем всех многообразно варьирующихся единичных состояний «души», *выделил* он их в особую категорию совершенно справедливо, на бесспорно фактическом основании: *все это всеобщие нормы той культуры,* внутри которой просыпается к сознательной жизни отдельный индивид и требования которой он вынужден усваивать как обязательный для себя закон своей собственной жизнедеятельности. Это и нормы бытовой культуры, и грамматически-синтаксические нормы языка, на котором он учится говорить, и «законы государства», в котором он родился, и нормы мышления о вещах окружающего его с детства мира, и т. д. и т. п. Все эти нормативные схемы он должен усваивать как некоторую явно отличную от него самого (и от его собственного мозга, разумеется) особую «действительность», в самой себе к тому же строго организованную... Выделив явления этой особой действительности, неведомой животному и человеку в первобытноестественном состоянии, в специальную категорию, Платон и поставил перед человечеством реальную, и очень нелегкую, проблему — проблему «природы» этих своеобразных явлений, природы мира «идей», *идеального* мира.

Проблему, которая не имеет ничего общего с проблемой устройства человеческого тела, тем более — устройства одного из органов этого тела, устройства мозга... Это просто-напросто не та проблема, не тот круг

явлений, который интересует физиологов, как современных Платону, так и нынешних.

Можно, конечно, назвать «идеальным» что-то другое, например «нейродинамический стереотип определенного, хотя еще и крайне слабо исследованного, типа», но от такого переименования ни на миллиметр не двинется вперед решение той проблемы, которую действительно очертил, обозначив ее словом «идеальное», философ Платон, то есть понимание того самого круга фактов, ради четкого обозначения которого он это слово ввел.

Правда, позднее — и именно в русле однобокого эмпиризма (Локк, Беркли, Юм и их наследники) — словечко «идея» и производное от него прилагательное «идеальное» опять превратились в простое собирательное название для любого психического феномена, для любого, хотя бы и мимолетного, психического состояния отдельной «души», и это словоупотребление тоже приобрело силу достаточно устойчивой традиции, дожившей, как мы видим, до наших дней. Но это было связано как раз с тем, что узкоэмпирическая традиция в философии просто-напросто устраняет реальную проблему, выставленную Платоном, не понимая ее действительной сути и просто отмахиваясь от нее как от беспочвенной выдумки. Поэтому и словечко «идеальное» значит тут: существующее «не на самом деле», а только в воображении, только в виде психического состояния отдельной личности.

Эта — и терминологическая и теоретическая — позиция крепко связана с тем представлением, будто «на самом деле» существуют лишь отдельные, единичные, чувственно-воспринимаемые «вещи», а *всякое всеобщее* есть лишь фантом воображения, лишь психический (либо психофизиологический) феномен, и оправдан лишь постольку, поскольку он снова и снова повторяется во многих (или даже во всех) актах восприятия единичных вещей единичным же индивидом и воспринимается этим индивидом как некоторое «сходство» многих чувственно-воспринимаемых вещей, как тождество переживаемых отдельной личностью своих собственных психических состояний.

Тупики, в которые заводит философию эта немудреная позиция, хорошо известны каждому, кто хоть сколько-нибудь знаком с критикой однобокого эмпиризма представителями немецкой классической философии, и

потому нет нужды эту критику воспроизводить. Отметим, однако, то обстоятельство, что интересы критики этого взгляда по существу, а вовсе не терминологические капризы вынудили Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля отвергнуть эмпирическое толкование «идеального» и обратиться к специально-теоретическому анализу этого важнейшего понятия. Дело в том, что простое отождествление «идеального» с «психическим вообще», обычное для XVII—XVIII веков, не давало возможности даже просто четко сформулировать специально-философскую проблему, нащупанную уже Платоном,— проблему объективности всеобщего, объективности всеобщих (теоретических) определений действительности, то есть природу факта их абсолютной независимости от человека и человечества, от специального устройства человеческого организма, его мозга и его психики с ее индивидуально-мимолетными состояниями, — иначе говоря, проблему *истинности* всеобщего, понимаемого *как закон*, остающийся инвариантным во всех многообразных изменениях «психических состояний» — и не только «отдельной личности», а и целых духовных формаций, эпох и народов.

Собственно, только здесь проблема «идеального» и была поставлена во всем ее действительном объеме и во всей ее диалектической остроте как проблема отношения идеального вообще — к материальному вообще.

Пока под «идеальным» понимается все то, и только то, что имеет место в индивидуальной психике, в индивидуальном сознании, в голове отдельного индивидуума, а все остальное относится в рубрику «материального» (этого требует элементарная логика) — к царству «материальных явлений», к коему принадлежат солнце и звезды, горы и реки, атомы и химические элементы и все прочие чистопородные явления, эта классификация вынуждена включать в себя и все *вещественно зафиксированные* (опредмеченные) *формы общественного сознания,* все исторически сложившиеся и социально-узаконенные *представления людей* о действительном мире, об объективной реальности. Книга, статуя, икона, чертеж, золотая монета, царская корона, знамя, театральное зрелище и организующий его драматический сюжет — все это предметы, существующие, конечно же, вне индивидуальной головы и воспринимаемые этой головой (сотнями таких голов) как внешние, чувственно-созерцаемые, телесно-осязаемые «объекты».

Однако если вы на этом основании отнесете, скажем, «Лебединое озеро» или «Короля Лира» в разряд *материальных* явлений, вы совершите принципиальную философско-теоретическую ошибку. Театральное представление — это именно *представление*. В самом точном и строгом смысле этого слова — в том смысле, что в нем *представлено* нечто иное, нечто *другое*. Что?

«Мозговые нейродинамические процессы», совершившиеся когда-то в головах П. И. Чайковского и Вильяма Шекспира? «Мимолетные психические состояния отдельной личности» или «личностей» (режиссера и актеров)? Или что-то более существенное?

Гегель на этот вопрос ответил бы: «субстанциальное содержание эпохи», то бишь духовная формация в ее существенной определенности. И такой ответ, несмотря на весь идеализм, лежащий в его основе, был бы гораздо вернее, глубже и, главное, *ближе к материалистическому взгляду* на вещи, на природу тех своеобразных явлений, о которых тут идет речь, — о «вещах», в теле которых осязаемо *представлено нечто другое, нежели они сами*.

Что? Что такое это «нечто», *представленное* в чувственно-созерцаемом теле другой вещи (события, процесса и т. д.)?

С точки зрения последовательного материализма этим «нечто» может быть только *другой материальный объект*. Ибо с точки зрения последовательного материализма в мире вообще нет и не может быть ничего, кроме движущейся материи, кроме бесконечной совокупности материальных тел, событий, процессов и состояний.

Под «идеальностью» или «идеальным» материализм и обязан иметь в виду то очень своеобразное и строго фиксируемое соотношение между двумя (по крайней мере) материальными объектами (вещами, процессами, событиями, состояниями), внутри которого один материальный объект, оставаясь сами собой, выступает в роли *представителя другого объекта*, а еще точнее — *всеобщей природы этого другого объекта*, всеобщей формы и закономерности этого другого объекта, остающейся инвариантной во всех его изменениях, во всех его эмпирически-очевидных вариациях.

Несомненно, что «идеальное», понимаемое так — как всеобщая форма и закон существования и изменения многообразных, эмпирически-чувственно данных челове-

ку явлений, — в своем «чистом виде» выявляется и фиксируется только в исторически сложившихся формах духовной культуры, в социально значимых формах своего выражения (своего «существования»), а не в виде «мимолетных состояний психики отдельной личности», как ее далее ни толкуй — спиритуалистически-бестелесно, на манер Декарта или Фихте, или же грубо-физикально, как «мозг», на манер Кабаниса или Бюхнера—Молешотта.

Вот эта-то сфера явлений — коллективно созидаемый людьми мир духовной культуры, внутри себя организованный и расчлененный мир исторически складывающихся и социально зафиксированных («узаконенных») *всеобщих представлений* о «реальном» мире — и противостоит индивидуальной психике как некоторый очень особый и своеобразный мир — как «идеальный мир вообще», как «идеализированный» мир.

«Идеальное», понимаемое так, конечно же, не может уже быть представлено просто как многократно повторенная индивидуальная психика, так как оно «конституируется» в особую — «чувственно-сверхчувственную» — реальность, в составе которой обнаруживается многое такое, чего в каждой индивидуальной психике, взятой порознь, нет и быть не может.

Тем не менее это — *мир представлений,* а не действительный (материальный) мир, как и каким он существует до, вне и независимо от человека и человечества. Это — действительный (материальный) мир, *как и каким он представлен* в исторически сложившемся, в исторически изменяющемся *общественном (коллективном) сознании* людей, в «коллективном» — безличном — «разуме», в исторически сложившихся формах выражения этого «разума». В частности, — в языке, в его словарном запасе, в его грамматических и синтаксических схемах связывания слов. Но не только в языке, а и во всех других формах *выражения* общественно значимых представлений, во всех других формах *представления.* В том числе и в виде *балетного* представления, обходящегося, как известно, без словесного текста.

Немецкая классическая философия потому-то и сделала огромный шаг вперед в научном уразумении природы «идеальности» (в ее действительном принципиальном противостоянии *всему материальному,* в том числе и тому материальному органу человеческого тела, с помощью коего «идеализируется» реальный мир, то есть

мозгу, заключенному в голове человека), что впервые после Платона перестала рассматривать «идеальность» столь узкопсихологически, как английский эмпиризм, и хорошо поняла, что *идеальное вообще* ни в коем случае не может быть сведено к простой сумме «психических состояний отдельных лиц» и тем самым истолковано просто как собирательное название для этих «состояний».

Эта мысль у Гегеля достаточно четко выражена в той форме, что «дух вообще» — в полном объеме этого понятия, как «всеобщий дух», как «объективный дух», тем более как «абсолютный дух» — ни в коем случае не может быть ни представлен, ни понят как многократно повторенная единичная «душа», то бишь «психика». И если проблема «идеальности» вообще совпадает с проблемой «духовного вообще», то «духовное» (=«идеальное») вообще и противостоит «природному» не как отдельная душа — «всему остальному», а как некоторая куда более устойчивая и прочная реальность, сохраняющаяся, несмотря на то, что отдельные души возникают и исчезают, иногда оставляя в ней след, а иногда и бесследно, даже не коснувшись «идеальности», «духа».

Гегель поэтому и видит заслугу Платона перед философией в том, что тут «реальность духа, поскольку он противоположен природе, предстала в ее высшей правде, предстала именно организацией некоторого государства»[1], а не организацией некоторой единичной души, психики отдельного лица, тем более — отдельного мозга.

(Заметим в скобках, что под «государством» Гегель, как и Платон, понимает в данном случае вовсе не только известную политически-правовую организацию, не государство в современном смысле этого термина только, а всю вообще совокупность социальных установлений, регламентирующих жизнедеятельность индивида и в ее бытовых, и нравственных, и интеллектуальных, и эстетических проявлениях — словом, все то, что составляет своеобразную культуру «некоторого полиса», города-государства, все то, что ныне называется культурой народа вообще или его «духовной культурой» в особенности, — законы жизни данного полиса вообще; о «законах» в этом смысле и рассуждает платоновский Сократ. Это нужно иметь в виду, чтобы верно понять смысл гегелевской похвалы Платону.)

---

[1] *Гегель Г.-В.-Ф.* Соч., т. 10, с. 200.

Пока же вопрос об отношении «идеального» к «реальному» понимается узкопсихологически, как вопрос об отношении отдельной души с ее состояниями «ко всему остальному»; он попросту не может быть даже правильно и четко поставлен, не то что решен. Дело в том, что в разряд этого «всего остального», то бишь *материального, реального,* автоматически попадает уже другая такая же отдельная «душа», тем более — вся совокупность таких «душ», организованная в некоторую единую духовную формацию,— *духовная культура* данного народа, государства или целой эпохи, никоим образом, даже в пределе, не могущая быть понятой в качестве многократно повторенной «отдельной души», ибо в данном случае очевидно, что «целое» несводимо к сумме своих «составных частей, не есть просто многократно повторенная составная часть». Замысловатая форма готического собора совсем не похожа на форму кирпича, из множества которых он построен, — то же и тут.

К тому же каждой отдельной душе уже другая такая же душа никогда и никоим образом непосредственно как «идеальное» и не дана, — она противостоит ей лишь в виде совокупности своих *осязаемо-телесных, непосредственно-материальных проявлений* — хотя бы виде жестов, мимики, слов или поступков или, в наше время, еще и рисунков осциллограмм, графически изображающих электрохимическую активность мозга. Но ведь это уже не «идеальное», а его внешнее телесное выражение, проявление, так сказать, «проекция» на материю — нечто «материальное». А собственно идеальное, согласно этому представлению, наличествует как таковое лишь в интроспекции, лишь в самонаблюдении «отдельной души», лишь как интимное психическое состояние одной-единственной, а именно «моей» личности. Потому-то для эмпиризма вообще роковой и принципиально неразрешимой оказывается уже пресловутая проблема «другого «Я» — «а есть ли оно вообще?». Последовательный эмпиризм по этой причине и не может до наших дней выкарабкаться из тупика солипсизма и вынужден принимать эту глупейшую философскую установку в качестве сознательно устанавливаемого принципа — «методологический солипсизм» Рудольфа Карнапа и всех его, может быть, и не столь откровенных последователей.

Именно поэтому до конца проведенный эмпиризм наших дней (неопозитивизм) и объявил вопрос об отно-

шении идеального *вообще* к материальному *вообще*, то есть единственно грамотно поставленный вопрос, «псевдопроблемой». Да, на такой зыбкой почве, как «психические состояния отдельной личности», этот вопрос нельзя даже поставить, нельзя даже вразумительно сформулировать... Невозможным становится и само понятие «идеальное вообще» (как и «материальное вообще») — оно толкуется как «псевдопонятие», как понятие без «денотата», без предмета, как теоретическая функция, как научно неопределимый мираж, как, в лучшем случае, терпимая гипотеза, как традиционный «оборот речи» или «модус языка»...

Своего сколько-нибудь четко очерченного теоретического содержания термин «идеальное» (как и «материальное») тем самым без остатка лишается. Он перестает быть обозначением *определенной сферы* (круга) *явлений* — и становится применимым *к любому явлению, поскольку это любое явление нами «осознается»*, «психически переживается», *поскольку мы его видим, слышим, осязаем, обнюхиваем или облизываем*... И это же — *любое* — явление мы вправе «обозначать как материальное», если «имеем в виду», что мы видим *его* — именно что-то иное, нежели мы сами со своими психическими состояниями, поскольку мы воспринимаем это явление «как нечто отличное от нас самих». А «само по себе», то есть независимо от того, что мы «имеем в виду», никакое явление нельзя относить ни в ту ни в другую категорию. Любое явление «в одном отношении идеально, а в другом — материально», «в одном смысле материально, в другом — идеально».

И прежде всего — *сознание* во всех его проявлениях. То оно идеально, то оно материально. С какой стороны посмотреть. В одном смысле и отношении — идеально, в другом смысле и отношении — материально.

Послушаем одного из активных сторонников этой точки зрения.

«Сознание идеально и по форме и по содержанию *если иметь в виду*, во-первых, его психическую форму, соотнесенную с познаваемым (отражаемым) содержанием (содержанием материального мира как объекта отражения), и, во-вторых, сознаваемое содержание сознания...

Сознание материально и по форме и по содержанию, *если иметь в виду* другую пару из только что намеченных сопоставлений. Но, кроме того, сознание матери-

ально по форме и идеально по содержанию, в особенности *если иметь в виду* соотношение материальной формы в смысле нейрофизиологических процессов и психического содержания в смысле «внутреннего мира» субъекта.

Таким образом, многое зависит от того, что́ в том или ином случае понимать под «формой» и под «содержанием». Соответственно меняются значения «идеального» и «материального»...»[1].

Понятия «идеального» и «материального» при таком толковании перестают быть теоретическими категориями, выражающими две строго определенные *категории объективно различающихся явлений,* и становятся просто словечками, под которыми каждый раз можно «иметь в виду» то одно, то другое — смотря по обстоятельствам и в зависимости от того, «что понимать» под этими другими словечками.

Конечно, если под словом «сознание» понимать не сознание, а «нейрофизиологические процессы», то сознание оказывается «материальным». А если под «нейрофизиологическими процессами» понимать *сознание,* то нейрофизиологические процессы вам придется обозначать как насквозь *идеальное* явление.

Очень просто. Конечно, если под словом «идеальное» *иметь в виду материальное, то...* получится то же самое, как если бы мы под словом «материальное» стали «иметь в виду» *идеальное...* Что верно, то верно. Только эту игру в слова уже никак не назовешь диалектикой, тем более — материалистической. Нельзя все же забывать, что «идеальное» и «материальное» — это не просто «термины», которым можно придавать прямо противоположные значения, а принципиально противоположные *категории явлений,* достаточно строго и объективно определенных в научной философии, и что *назвать* сознание «материальным» — значит осуществить недопустимое смазывание границы между тем и другим, *между идеализмом и материализмом.* Это специально подчеркивал В. И. Ленин.

Реальная проблема взаимного превращения «идеального» и «материального», *совершающегося в ходе реального процесса,* — того самого превращения, важность исследования которого намечена Лениным, — тут чисто софистически подменяется словесной проблемой, кото-

[1] *Нарский И. С.* Диалектическое противоречие и логика познания, с. 74 (курсив мой. — *Э. И.*).

рая, естественно, и решается за счет чисто словесных фокусов, за счет того, что в одном случае «идеальным» именуется то, что в другом случае называется «материальным», и обратно.

Действительное материалистическое решение проблемы в ее действительной постановке (уже намечаемой Гегелем) было найдено, как известно, Марксом, который «имел в виду» совершенно реальный процесс, специфически свойственный человеческой жизнедеятельности. Процесс, в ходе которого *материальная* жизнедеятельность общественного человека начинает производить уже не только материальный, но и *идеальный* продукт, начинает производить акт *идеализации* действительности (процесс превращения материального в идеальное), а затем уже, возникнув, «идеальное» становится важнейшим компонентом материальной жизнедеятельности общественного человека и начинает совершаться уже и противоположный первому процесс — процесс *материализации* (опредмечивания, овеществления, «воплощения») идеального.

Эти два реально противоположных друг другу процесса в конце концов замыкаются, обозначая более или менее четко выраженные циклы, и конец одного процесса становится началом другого, противоположного, что и приводит в конце концов к движению по спиралеобразной фигуре со всеми вытекающими отсюда диалектическими последствиями.

Очень важно то обстоятельство, что этот диалектический процесс превращения материального в идеальное, а затем и обратно, постоянно замыкающийся «на себя», на новые и новые циклы, витки спирали, сугубо специфичен для общественно-исторической жизнедеятельности человека.

Животному с его жизнедеятельностью он несвойствен и неведом, и потому ни о какой проблеме «идеального» в применении к животному, сколь угодно высоко развитому, речи всерьез вести нельзя.

Хотя, само собой понятно, высокоразвитое животное обладает *психикой, психической формой отражения* окружающей его среды обитания, и поэтому при желании «идеальное» можно заподозрить и у животного. Если под «идеальным» понимать вообще *психическое,* а не только ту, и именно ту, своеобразную форму, которая свойственна лишь психике человека, *общественно-человеческому «духу» — человеческой* голове.

Между тем у Маркса речь идет именно об этом, и только об этом, и под «идеальным» он понимает вовсе не психическое вообще, а значительно более конкретное образование — форму общественно-человеческой психики.

Идеальное для Маркса «есть не что иное, как материальное, пересаженное в *человеческую* голову и преобразованное в ней» [1].

Нужно специально оговорить, что это важнейшее для понимания Марксовой позиции положение может быть верно осмыслено только при том условии, если «иметь в виду», что оно высказано в контексте полемики с *гегелевским* толкованием «идеального» и вне этого совершенно определенного контекста свой конкретный смысл утрачивает.

И если упустить из виду этот контекст, то есть суть принципиального различия Марксова и гегелевского толкования «идеального», и превратить Марксово положение в *дефиницию* «понятия идеального», то оно, это положение, утратив свой действительный конкретный смысл, обретает совсем другой, ему не свойственный и в нем не заключенный, то есть будет истолковано совершенно ложно.

Очень часто оно понимается (толкуется) в вульгарно-материалистическом духе, и очень естественно, — стоит только понять под «человеческой головой», о которой идет речь у Маркса, анатомо-физиологический орган тела особи вида Homo sapiens, то есть совокупность вполне материальных явлений, локализованных под черепной крышкой отдельного индивида. Тогда все остальное получается уже автоматически. Формальную возможность такой интерпретации совершенно точно выявил и, выявив, отверг Тодор Павлов: «Иногда толкуют его (идеальное. — *Э. И.*) бихевиористически, причем пересадка и переработка принимаются в смысле чисто физиологических или других материальных процессов. При таком толковании мысли Маркса ее можно связать также и с автоматическим устройством и функционированием разных, составленных человеком или естественных управляющих систем. В этом случае психическое, сознание, мышление, не говоря уже о творческом мышлении, поистине оказываются понятиями ненужными...»[2].

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 21 (курсив мой.— *Э. И.*).

[2] *Павлов Т.* Информация, отражение, творчество.— В кн.: Ленинская теория отражения и наука. М., 1966, с. 167—168.

И, как прямое следствие такого толкования, «идеальное» начинает интерпретироваться в терминах кибернетики, теории информации и прочих физико-математических и технических дисциплин, начинает изображаться как некоторая разновидность «кода», как результат «кодирования» и «перекодирования», преобразования одних «сигналов» в другие «сигналы» и т. д. и т. п. Естественно, что в рамки *так понимаемого* «идеального» сразу же попадают бесконечно многие *чисто материальные* процессы и события, наблюдаемые в блоках электротехнических устройств, машин и аппаратов, а в конце концов — все те чисто физические явления, которые так или иначе связаны фактом воздействия одной материальной системы на другую материальную систему, вызывающего в этой другой системе некоторые чисто материальные изменения.

В итоге от понятия «идеального» не остается и следа, и Тодор Павлов справедливо упрекает такой путь рассуждения в том, что он бесповоротно уводит в сторону от того предмета разговора, о котором шла речь у Маркса, — от разговора об «идеальном», то есть в крайней абстрактности и неопределенности употребляемых при этом слов.

Не помогут в этом случае и такие термины, как «изоморфизм», «гомоморфизм», «нейродинамическая модель» и пр. Все это просто не про то, не о том предмете, не о той конкретно понимаемой категории явлений, которую Маркс обозначал термином «идеальное». Это просто про другое, в лучшем случае — про те *материальные предпосылки,* без наличия которых «идеальность» как специфическая форма отражения окружающего мира *человеческой* головой не могла бы возникнуть.

Но не про самое идеальное — не про тот своеобразный продукт, который получается в результате «пересадки» и «переработки» материального человеческой, и только человеческой, головой, не про те конкретно-специфические формы, в которых «материальное вообще» представлено в этом своеобразнейшем продукте *человеческой* жизнедеятельности.

Ибо в грамотно понимаемую категорию «идеального» входят именно те, и только те, формы отражения, которые специфически отличают человека и совершенно несвойственны и неведомы никакому животному, даже и обладающему весьма высокоразвитой высшей нервной деятельностью и психикой. Именно эти, и только эти,

специфические формы отражения окружающего мира *человеческой* головой философия как наука всегда и рассматривала под названием «идеальных» форм психической деятельности, именно ради их отграничения от всех прочих она и сохранила этот термин. В противном случае это слово вообще теряет свой конкретно-научный смысл, свое значение научной категории.

Тут точно такая же ситуация, как и с понятием «труд». Пока политическая экономия в лице своих классиков всерьез старалась разобраться в проблеме стоимости, она под «трудом» совершенно отчетливо понимала везде человеческий труд. Тогда же буржуазная наука обнаружила свое банкротство и окончательно запуталась в неразрешимых противоречиях этой щекотливой проблемы, она вынуждена была встать на путь обессмысливания фундаментальных понятий трудовой теории стоимости. И тогда, сохранив термин «труд», она стала понимать под ним и работу осла, впряженного в телегу, и работу ветра, вращающего крылья мельницы, и работу пара, движущего поршень, и вообще работу всех сил природы, которые человек заставил служить себе в процессе своего труда, в процессе «производства стоимости»...

И солнце и ветер стали (в рамках этой концепции, разумеется) производить «стоимость». И человеческий труд — тоже, наравне с ними. Но — «не только он», и главным образом не он.

То же самое и с «идеальностью».

И совсем не случайно Маркс возвращается к проблеме «идеального» как раз в связи с проблемой стоимости, *формы стоимости*. Здесь эти проблемы оказались завязанными в один узел. Не распутав одну, нельзя было распутать и другую.

Ибо *форма стоимости,* как свидетельствует с бесспорной очевидностью самый придирчивый теоретический анализ ее особенностей, оказывалась *идеальной*. В самом строгом и точном смысле этого понятия и выражающего сие понятие термина.

Дело в том, что «форму стоимости» может принимать на себя *любой* чувственно-воспринимаемый предмет, удовлетворяющий, прямо или косвенно, человеческую потребность, — любая «потребительная ценность». Это непосредственно универсальная форма, которая совершенно безразлична к любому чувственно-осязаемому материалу своего «воплощения», своей «материализации».

Форма стоимости абсолютно независима от особенностей «натурального тела» того товара, в который она «вселяется», в виде которого она *представлена*. В том числе и от денег, которые тоже *лишь выражают* — представляют своим специфическим телом — эту загадочную реальность. Она всегда остается чем-то отличным от любого материального, чувственно-осязаемого тела своего «воплощения», от любой телесной реальности.

Своего собственного материального тела у этой мистически загадочной реальности нет, и потому она с легкостью меняет одну материальную форму своего воплощения на другую, сохраняясь во всех своих «воплощениях» и «метаморфозах» и даже наращивая при этом свое «бестелесное тело», управляя судьбами и движением всех тех единичных тел, в которые она вселилась, в которые она на время «материализовалась». Включая тело человека.

Буквально все те характеристики, которые традиционная философия и теология приписывали «душе», — универсальность, бестелесность, неуловимость для любых, самых тончайших физико-химических способов обнаружения и при этом всемогущая сила повелевать судьбами вещей и людей, — все это в виде определений формы стоимости предстояло перед теоретической мыслью как бесспорная, никакому сомнению не подлежащая, любое сомнение (даже декартовское, даже юмовское) выдерживающая *реальность*. Объективность и в смысле Канта, и в смысле Платона, и в смысле Гегеля.

А вот метафизический (недиалектический), тем более вульгарный материализм попадал тут в весьма неприятное положение.

Более того, тут он терпел полное теоретическое банкротство, оказываясь в тисках неразрешимой дилеммы. Либо отрицай существование несомненно существующей объективной реальности, либо иди на поклон к Платону, а то и к Беркли...

Выбирай — «стоимость» не то что «душа» попов и теологов. Если «душу» еще с грехом пополам удавалось интерпретировать как мистически-поповское обозначение вполне материального органа человеческого тела (мозга), то уж в случае со «стоимостью» такое объяснение никак не проходило.

И не пройдет, какие бы успехи ни записало в свой актив естественнонаучное исследование работы мозга человека.

Форма стоимости *вообще* идеальна. И это никак не значит, что она существует лишь в сознании, внутри физиологически толкуемой «человеческой головы», как психофизиологическое явление, как мозговой — нейродинамический — феномен определенного, «хотя еще и крайне мало исследованного» типа. Как раз такое объяснение и было бы стопроцентно идеалистическим объяснением истории, толкованием общественно-исторического процесса, и притом в его важнейшей — товарно-капиталистической — фазе, с точки зрения самой глупой разновидности идеализма — *физиологического идеализма.*

Нам очень хотелось бы задать деликатный вопрос Д. И. Дубровскому и И. С. Нарскому: на какой путь они философски ориентировали бы политическую экономию, столкнувшуюся с загадкой идеальной формы стоимости, если бы они продолжали настаивать тут на своем понимании «идеальности», на своем ответе на вопрос: что такое идеальное и где его искать?

Конечно же, говорить о каком-либо «идеальном» там, где нет человека с его человеческой «головой», недопустимо и нелепо с точки зрения не только материализма Маркса, но и любого материализма вообще, отдающего себе отчет в словах, которые он употребляет.

Но это никак не значит, что оно «находится в голове», в толще коры мозга, хотя без головы, и без мозга, и не без мозга и не существует, и теоретикам, не понимающим этой разницы, надо напомнить то бесспорное обстоятельство, что без человека с его человеческой головой не существует не только «идеальное», но и вся совокупность *материальных отношений производства.* И даже сами производительные силы.

Когда теоретик *пишет книгу* — пером на бумаге или с помощью пишущей машинки, — он производит *идеальный* продукт, несмотря на то, что его работа фиксируется в виде чувственно-осязаемых, зримых закорючек на этой бумаге. Он совершает *духовный труд,* и ни в коем случае не материальный. Когда живописец пишет картину, он создает *образ,* а не оригинал. Когда чертит свой чертеж инженер, он тоже не создает еще никакого материального продукта — он тоже совершает лишь духовный труд и производит лишь идеальную, а не реальную машину. И разница тут заключается вовсе не в том, что создание материального продукта требует физических усилий, а создание идеального продукта — лишь «духовных». Ничего похожего. Любой скульптор скажет вам,

что высечь статую из гранита — создать скульптурный образ — физически куда труднее, чем выткать аршин холста или сшить сюртук. Дирижер симфонического оркестра проливает пота не меньше, чем землекоп.

А разве создание материального продукта не требует от рабочего максимального напряжения сознания и воли? Требует, и тем большего, чем меньше личного смысла имеет для него процесс труда и его продукт.

Тем не менее одна категория людей совершает лишь духовный труд, создающий *лишь идеальный* продукт и изменяющий *лишь общественное сознание* людей, а другая категория людей создает продукт материальный, поскольку производит изменения в сфере их материального бытия.

Из сказанного следует, насколько точно и остро формулирует В. И. Ленин диалектико-материалистическое понимание отношений между мышлением и мозгом. Мыслит человек с помощью мозга — вот ленинская формула. А не «мозг», как говорят и думают односторонне рассуждающие на эту тему физиологи и кибернетики. И разница тут принципиальная.

Да, все дело в том, что мыслит не мозг, а с помощью мозга — индивид, вплетенный в сеть общественных отношений, всегда опосредованных материальными вещами, созданными человеком для человека.

Но мозг — это лишь материальный, анатомо-физиологический орган этой работы, работы мышления, то бишь духовного труда. Продуктом же этой специальной работы как раз и оказывается «идеальное», а вовсе не материальные изменения внутри самого мозга.

Тут отношение точно такое же, как и отношение человека и его собственной руки: работает не рука, а человек с помощью руки. И продукт его работы находится вовсе не «в руке», не внутри нее, а в том веществе природы, которое при этом обрабатывается, то есть выступает как форма вещи вне руки, а не как форма самой руки с ее пятью пальцами...

Так же обстоит дело и здесь. Мыслит человек с помощью мозга, но продукт этой работы — вовсе не материальные сдвиги в системе «церебральных структур», а сдвиги в системе духовной культуры, в ее формах и структурах, в системе схем и образов внешнего мира.

Поэтому, начертив (безразлично, на бумаге или только в воображении) окружность или, скажем, пирамиду, человек может исследовать этот идеальный — геометри-

ческий — образ как особый объект, открывая в нем все новые и новые свойства, хотя он эти свойства в объект труда сознательно и не вкладывал. Исследует он при этом вовсе не свойства своего собственного мозга, не состояния мозга и совершившиеся в нем изменения, а нечто совсем иное.

«Идеальное» — это схема реальной, предметной деятельности человека, согласующаяся с формой вне головы, вне мозга. Да, это именно только схема, а не сама деятельность в ее плоти и крови. Однако именно потому, и только потому, что это схема (образ) реальной целесообразной деятельности человека с вещами внешнего мира, она и может быть представлена и рассмотрена как особый, абсолютно независимый от устройства «мозга» и его специфических «состояний» объект, как предмет особой деятельности (духовного труда, мышления), направленной на изменение образа вещи, а не самой вещи, в этом образе предметно представленной. А это единственно и отличает чисто идеальную деятельность от деятельности непосредственно материальной.

Думать же, что математик, исследуя свойства шара или куба, рассматривает при этом схему протекания событий, происходящих в толще его собственного мозга, — значит становиться на точку зрения самой глупой разновидности субъективного идеализма — физиологического идеализма — в понимании как идельного, так и материального.

И в этом вся разница. Та самая разница между общественным бытием и общественным сознанием, между «материальным» и «идеальным», которую впервые строго научно прочертили Маркс, Энгельс и Ленин и которую никак не мог разглядеть, например, А. А. Богданов, для которого они сливались в одно и то же на том основании, что и то и другое существуют независимо от индивидуального сознания, вне индивидуальной психики и одинаково противостоят единичной психике как «форме социально-организованного опыта»... Как вполне безличные и совершенно независимые от капризов индивидуальной психики всеобщие стереотипы.

То, что исторически устоявшиеся стереотипы общественного сознания со стихийной силой навязываются — как извне действующая сила — индивидуальному сознанию и активно формируют это личное сознание по

своему образу и подобию, еще никак не делает их *материальными* формами общественного *бытия*. Они были и остаются формами *общественного сознания*, то есть *всецело идеальными формами*.

Авторы, которых мы критикуем, как и А. А. Богданов, таковыми их признавать не желают, записывая их в категорию *материальных* явлений. Сюда у них, естественно, попадают и синтаксические и грамматические формы языка, и правовые нормы регламентации индивидуальной воли государственными, специально на то поставленными учреждениями, и многое, многое другое. Все, что не есть «мозговые нейродинамические процессы определенного типа». Все, кроме них. В том числе, разумеется, и форма *стоимости*.

Предоставляем читателю судить, насколько это понимание может быть увязано с аксиоматическими положениями материалистического понимания истории и к каким выводам оно привело бы в попытках критически разобраться с антиномиями стоимости, с загадочными свойствами товара — этой «чувственно-сверхчувственной вещи»...

Согласно тому «значению», которое придает слову «идеальное» К. Маркс, *форма стоимости вообще* (а не денежная ее форма) есть форма «чисто идеальная».

И вовсе не на том основании, что она существует якобы только «в сознании», только в голове товаровладельца, а в основании как раз обратном. Цена, или денежная форма стоимости, как и всякая форма стоимости вообще, идеальна потому, что она совершенно отлична от осязаемо-телесной формы того товара, в котором она представлена, читаем мы в главе «Деньги, или обращение товаров»[1].

Иными словами, форма стоимости идеальна, хотя существует вне сознания человека, независимо от него, в пространстве вне головы человека, в вещах, то есть в самих товарах, или, как выразился Маркс, «так сказать, существует лишь в их голове»[2].

Такое словоупотребление может очень сильно озадачить читателя, привыкшего к терминологии популярных сочинений о материализме и об отношении материального к «идеальному». «Идеальное», существующее вне головы и вне сознания людей, как совершенно объективная, от их сознания и воли никак не зависящая дей-

[1] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 105.
[2] Там же.

ствительность особого рода, невидимая, неосязаемая, чувственно-невоспринимаемая и потому кажущаяся им чем-то лишь «мыслимым», чем-то «сверхчувственным».

Читатель несколько более эрудированный в области философии заподозрит тут, может быть, Маркса в ненужном кокетничанье с гегелевским языком, с той «семантической традицией», которая связана с именами Платона, Шеллинга, Гегеля, типичных представителей объективного идеализма, то есть концепции, согласно которой «идеальное» существует как особый, вне и независимо от человека мир бестелесных сущностей («идей»). Такой читатель, скорее всего, упрекнет Маркса в неправомерном, в «неправильном» использовании термина «идеальное», в гегельянском «гипостазировании» явлений сознания и прочих смертных грехах, для материалиста непростительных.

Между тем дело обстоит совсем не так просто. Дело вовсе не в терминологии. Но поскольку терминология в науке вообще играет очень немаловажную роль, Маркс использует наименование «идеального» в значении близком к гегелевскому именно потому, что в нем гораздо больше смысла, чем в популярном мнимоматериалистическом понимании идеального как феномена сознания, как чистого отправления мозга. Дело в том, что умный (диалектический) идеализм, каковым является идеализм Платона и Гегеля, тут гораздо ближе к истине, нежели материализм популярный, поверхностный и вульгарный («глупый», как его называл В. И. Ленин). Дело в том, что в гегелевской системе, хотя и в перевернутом виде, все же нашел свое теоретическое выражение факт диалектического превращения идеального в материальное и обратно, которого даже не подозревает «глупый» материализм, застревающий на грубом, недиалектическом их противопоставлении.

Популярное понимание идеального не подозревает, какие коварные ловушки уготовила ему в данном случае диалектика этих категорий.

Маркс же, прошедший серьезную школу гегелевской диалектики, не был столь наивен, как «популярные» материалисты. Его материализм был обогащен всеми достижениями философской мысли от Канта до Гегеля. Этим и объясняется тот факт, что в гегелевском представлении об идеальной структуре мироздания, существующего вне человеческой головы (и вне сознания), он увидел не просто «идеалистический вздор», не про-

это философический вариант религиозных сказок о боге (а только это и видел в гегелевском понимании идеального старый, недиалектический материализм), а идеалистически перевернутое описание действительного отношения «духа к природе», «идеального к материальному», «мышления к бытию». Это нашло свое выражение и в терминологии.

Поэтому кратко обрисуем ту историю, которую пережил термин «идеальное» в истории развития немецкой классической философии от Канта до Гегеля, и посмотрим, какую мораль сумел извлечь из этой истории «умный» (то есть диалектический) материалист Маркс.

Началось все с того, что родоначальник немецкой классической философии Иммануил Кант принял как исходное именно «популярное» толкование понятий «идеальное» и «реальное» (действительное), также не подозревая еще, какие ловушки он тем самым себе уготовил.

Автор «Критики чистого разума» поясняет свое понимание этого различия знаменитым примером с «талерами»: одно дело иметь сто талеров в кармане, а совсем другое — лишь в сознании, лишь в воображении, лишь в мечтаниях, иными словами — лишь идеальные талеры.

Этот пример играет у Канта весьма серьезную роль одного из аргументов против так называемого «онтологического доказательства бытия бога»: нельзя от наличия предмета в *сознании* умозаключить о бытии предмета *вне сознания*. В сознании людей бог есть, но из этого никак не следует, что бог есть и на самом деле, вне сознания. Ведь мало ли чего в сознании людей нет! Есть там и кентавры, и ведьмы, и привидения, и драконы о семи головах.

В качестве явлений сознания («идеальных феноменов») существуют ведь и зеленые черти, хотя каждый трезвый обыватель прекрасно знает, что на самом деле, вне сознания перепившегося алкоголика их нет и что за зеленых чертей он принимает совсем иные, не похожие на чертей предметы.

Знать бы Канту, какую коварную ловушку он сам себе уготовил своим неосмотрительным примером с «реальными», с «действительными» талерами! Уже в соседней стране, где в ходу не талеры, а рубли или франки, ему популярно объяснили бы, что в его кармане лежат не «действительные талеры», а всего-навсего от-

штемпелеванные на бумаге *знаки представления,* обязательного лишь для прусского подданного. Да, если назвать «действительным» и «реальным» все то, что удостоилось утверждения указами прусского короля и удостоверено его подписью и печатью, а все остальное считать иноземными выдумками, то пример Канта доказывает то, что хотел доказать им Кант. Если же о «реальности» и «идеальности» иметь несколько более широкие представления, то он доказывает как раз обратное. А именно он не опровергает, а подтверждает то самое «онтологическое доказательство бытия бога», которое Кант объявил типичным образчиком ошибочного умозаключения от наличия образа в сознании к наличию его прообраза вне сознания.

«Наоборот, пример, приводимый Кантом, мог бы подкрепить онтологическое доказательство», — писал Маркс, занимавший по отношению к богу куда более радикальную атеистическую позицию, чем Кант. В самом деле: «Действительные талеры имеют такое же существование, как воображаемые боги. Разве действительный талер существует где-либо, кроме представления, правда, общего или, скорее, общественного представления людей? Привези бумажные деньги в страну, где не знают этого употребления бумаги, и всякий будет смеяться над твоим субъективным представлением» [1].

Упрек, сформулированный здесь в адрес Канта, исходит, конечно же, не из желания изменить на гегелевский лад значение терминов «идеальное» и «действительное». Он основывается на понимании того факта, что философская система, именующая «реальным» и «действительным» все то, что человек воспринимает как вне его собственного сознания существующую вещь, а «идеальным» — то, что в виде такой вещи не воспринимается, оказывается не в состоянии проявить силы критического различения к самым фундаментальным иллюзиям и заблуждениям человеческого рода.

Да, действительно, реальные талеры ровно ничем не отличаются от богов первобытных религий, от грубых фетишей дикаря, который поклоняется (и именно как своему богу!) самому что ни на есть реальному, действительному бревну, куску камня, бронзовому идолу или другому подобному внешнему предмету. Дикарь вовсе не рассматривает предмет своего поклонения как

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956, с. 98.

символ бога, для него этот предмет во всей его грубой чувственно-воспринимаемой телесности и есть бог, сам бог, а вовсе не его «изображение». И вот такое грубо-фетишизирующее религиозное сознание в примере Канта с талерами действительно обретает аргумент в свою пользу.

Для верующей старушки Илья-пророк действителен именно потому, что она его видит в сверкании молний и слышит в грохоте грома, она чувственно воспринимает именно Илью-пророка, а вовсе не его символ, точнее, она именно гром и молнии воспринимает как Илью-пророка, а не как символ этого персонажа; в молнии и громах она воспринимает его действительные действия, его действительные формы наглядно-чувственного обнаружения.

Фетишизм в том и состоит, что предмету, именно во всей его грубой телесности, в его непосредственно воспринимаемой форме, приписываются свойства, которые на самом-то деле принадлежат вовсе не ему и ничего общего с его чувственно-воспринимаемым внешним обликом не имеют.

Когда такой предмет (будь то кусок бревна, каменный или бронзовый идол и т. д. и т. п.) перестает рассматриваться как «сам бог» и обретает значение «внешнего знака» этого бога, воспринимается уже не как непосредственный субъект приписываемых ему действий, а лишь как памятный знак, указывающий на нечто «другое», лишь как символ этого «другого», символ внешне совсем непохожего субъекта, то сознание человека делает шаг вперед на пути к уразумению сути дела.

Поэтому-то и сам Кант и в данном пункте полностью согласный с ним Гегель считают протестантскую версию христианства более высокой ступенью развития религиозного сознания, нежели архаический католицизм, действительно недалеко ушедший от примитивного фетишизма идолопоклонников. Ведь католик от протестанта как раз тем и отличается, что воспринимает все изображаемое на иконах и в библейских притчах буквально — как точное изображение событий, имевших место во внешнем мире (бога — как благостного старичка с бородой и светящимся нимбом вокруг лысины, рождение Евы — как реальное превращение ребра Адама в человеческое существо и т. д. и т. п.). Протестант же, видящий в таком толковании идолопоклонничество, рассматривает эти события как аллегории, как иносказания,

имеющие внутренний, чисто идеальный, моральный смысл.

Гегельянцы и упрекали Канта в том, что своим примером с талерами он сыграл на руку католическому идолопоклонничеству, сыграл против своих собственных протестантских симпатий и позиций, ибо внешние талеры (талеры, лежащие в кармане) суть только знаки или символы «общего или, скорее, общественного представления людей», суть только представители (формы внешнего выражения, воплощения) духа, точно так же как и висящие на стене иконы, несмотря на всю свою чувственно-воспринимаемую реальность, суть лишь образы человеческого общественного самосознания, человеческого духа. В сущности своей они всецело идеальны, хотя по существованию вещественны, материальны и находятся, естественно, вне человеческой головы, вне сознания индивида, вне индивидуальной психики с ее трансцендентальными механизмами.

Боги и талеры — явления одного порядка, констатировали Гегель и гегельянцы, и этим уподоблением проблема «идеального» и его отношения к «реальному», к действительному, к материально-вещественному миру была поставлена в иной по сравнению с кантовским план рассмотрения. Она была связана со знаменитой проблемой «отчуждения», с вопросом об «опредмечивании» и «распредмечивании», об «обратном присвоении» человеком им же самим созданных предметов, превратившихся в силу каких-то таинственных процессов в мир не только внешних, но и враждебных человеку объективных образований.

Отсюда получилось следующее понимание выставленной Кантом темы: «Доказательства бытия бога представляют собой не что иное, как *пустые тавтологии*, — например, онтологическое доказательство сводится к следующему: «То, что я действительно (реально) представляю себе, есть для меня действительное представление», — это действует на меня, и в этом смысле *все боги*, как языческие, так и христианские, обладали действительным существованием. Разве не властвовал древний Молох? Разве Аполлон Дельфийский не был действительной силой в жизни греков? Здесь даже критика Канта ничего поделать не может. Если кто-нибудь представляет себе, что обладает сотней талеров, если это представление не есть для него произвольное, субъективное представление, если он верит в него, — то для

него эти сто воображаемых талеров имеют такое же значение, как сто действительных. Он, например, будет делать долги на основании своей фантазии, он будет *действовать так, как действовало всё человечество, делая долги за счет своих богов»* [1].

Категория «идеального» приобретала при такой постановке вопроса существенно иной смысл и значение, нежели в лексиконе Канта, и это вовсе не было следствием терминологического каприза Гегеля и гегельянцев, а выражало то очевидное обстоятельство, что общественное сознание вовсе не есть просто многократно повторенное индивидуальное сознание, точно так же как общественный организм вообще не есть многократно повторенный индивидуальный человеческий организм, а представляет собой исторически сложившуюся и исторически развивающуюся систему совершенно независимых от индивидуальных капризов сознания и воли «объективных представлений», форм и схем «объективного духа», «коллективного разума» человечества (непосредственно «народа» с его своеобразной духовной культурой). Сюда входят все общие нравственно-моральные нормы, регулирующие бытовую жизнедеятельность людей, а далее и правовые установления, формы государственно-политической организации жизни, ритуально-узаконенные схемы деятельности во всех ее сферах, обязательные для всех правила жизни, жесткие цеховые регламенты и т. д. и т. п., вплоть до грамматически-синтаксических структур речи и языка и логических нормативов рассуждения.

Все эти структурные формы и схемы общественного сознания недвусмысленно противостоят индивидуальному сознанию и воле в качестве особой, внутри себя организованной действительности, в качестве совершенно внешних форм его детерминации. Факты есть факты, с требованиями и ограничениями, в них выраженными и узаконенными традицией, каждый индивид вынужден с детства считаться куда более осмотрительно, нежели с непосредственно воспринимаемым обликом внешних «вещей» и ситуацией или с органическими влечениями, желаниями и потребностями своего единичного тела.

Столь же очевидно, что в составе индивидуального сознания все эти извне навязываемые ему схемы и фор-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 97—98.

мы никак не могут быть обнаружены в качестве «прирожденных» ему трансцендентально-психологических схем или хотя бы в виде инстинктообразных тенденций. Все они усваиваются в ходе воспитания, образования, перевоспитания, то есть в ходе приобщения индивида к наличной, до, вне и независимо от него сложившейся и существующей духовной культуре как ее схемы и формы. Это не имманентные формы работы индивидуальной психики, а усвоенные ею формы «другого», внешнего ей «субъекта».

Поэтому-то Гегель и видит главное преимущество учения Платона в том, что вопрос об отношении «духа» к «природе» здесь впервые был поставлен не на узкой базе отношений «индивидуальной души» ко «всему остальному», а на основе исследования всеобщего (читай — общественно-коллективного) отношения «мира идей» — к «миру вещей».

С Платона поэтому и начинается традиция рассмотрения мира идей (отсюда, собственно, и понятие «идеального мира») как некоторого устойчивого и внутри себя организованного мира законов, правил и схем, в согласии с которыми осуществляется психическая деятельность отдельного лица, «индивидуальной души» как некой особой, надприродной и сверхприродной «объективной реальности», противостоящей каждому отдельному лицу и властно диктующей этому последнему способ его поведения в частных ситуациях. Непосредственно такой «внешней» силой, определяющей индивида, и выступает «государство», охраняющее всю систему наличной духовной культуры, всю систему прав и обязанностей каждого гражданина.

Здесь в полумистической, полумифологической форме был четко зафиксирован вполне реальный факт зависимости психической (и не только психической) деятельности отдельного человека от той до него и совершенно независимо от него сложившейся системы культуры, внутри которой возникает и протекает «духовная жизнь» каждого отдельного человека, то есть работа человеческой головы.

Вопрос об отношении «идеального» к «вещественно-материальному» и представал здесь как вопрос об отношении этих устойчивых форм (схем, стереотипов) культуры к миру «единичных вещей», к которым принадлежат не только «внешние вещи», но и физическое тело самого человека.

Собственно, только тут и появилась необходимость четко выделить категорию «идеальности» из недифференцированного, расплывчато-неопределенного представления о «психике» вообще, которая (психика) может ведь с одинаковым успехом толковаться как вполне телесная функция вполне телесно понимаемой «души», какому бы органу, в частности, эта функция ни приписывалась — сердцу, печени или мозгу. В противном случае «идеальность» оказывается и остается всего лишь лишним и потому ненужным словесным ярлыком «психического». Таким оно и было до Платона (термином «идея» обозначалась — в том числе у Демокрита — вполне вещественная форма, геометрические очертания «вещи», тела, вполне телесно же отпечатывающиеся в человеке, в теле его глаза. Такое словоупотребление, характерное для первобытно-наивной формы материализма, непригодно, конечно, для материализма современного, учитывающего всю сложность взаимоотношений индивидуальной психики с «миром вещей»).

Поэтому-то в лексиконе современной материалистической психологии (а не только философии) категория «идеальности» или «идеального» характеризует не психику вообще, а лишь определенный феномен, связанный, конечно, с ней, но вовсе с ней не слившийся.

«Идеальность по преимуществу характеризует идею или образ по мере того, как они, объективируясь в слове, включаясь в систему общественно выработанного знания, являющегося для индивида некоей данной ему «объективной реальностью», приобретают, таким образом, относительную самостоятельность, как бы вычленяясь из психической деятельности индивида» [1],— пишет известный советский психолог С. Л. Рубинштейн.

В этом понимании категория «идеальности» только и становится конкретно-содержательным определением известной категории явлений, фиксируя форму процесса отображения объективной реальности в общественно-человеческой по своему происхождению и существу психике, в общественно-человеческом сознании, и перестает быть лишним и потому ненужным синонимом психики вообще.

Относительно приведенной выдержки из книги С. Л. Рубинштейна следует лишь заметить, что «образ» объективируется вовсе не только в слове и вовсе не

[1] *Рубинштейн С. Л.* Бытие и сознание. М., 1957, с. 41.

только в своем вербальном выражении может «включаться в систему общественно-выработанного знания». Столь же хорошо (и даже лучше, непосредственнее) образ объективируется («овеществляется») и в скульптурном, и в графическом, и в живописном, и в пластическом изображениях, и в виде привычно-ритуального способа («образа») обращения с вещами и людьми, вовсе не выражаясь при этом в словах, в речи и языке, и в виде чертежей или моделей, и в виде таких символических предметов, как гербы, знамена или форма одежды, утвари и прочего, начиная с убранства тронного зала и кончая детскими игрушками и пр. и пр. Как деньги, наконец, включая и «реальные» железные бруски, и золотые монеты, и бумажные деньги, и долговые расписки, векселя или кредитные обязательства.

«Идеальность» вообще и есть в исторически сложившемся языке философии характеристика таких вещественно-зафиксированных (объективированных, овеществленных, опредмеченных) образов общественно-человеческой культуры, то есть исторически сложившихся способов общественно-человеческой жизнедеятельности, противостоящих индивиду с его сознанием и волей как особая «сверхприрода», объективная действительность, как особый предмет, сопоставимый с материальной действительностью, как находящийся с ней в одном и том же пространстве (и именно поэтому часто с ней путаемый).

По этой причине исключительно в интересах терминологической точности бессмысленно применять это определение к сугубо индивидуальным состояниям психики отдельного лица в данный момент. Последние со всеми их индивидуально-неповторимыми капризами и вариациями определяются ведь практически бесконечным переплетением самых разнообразных факторов, вплоть до мимолетных состояний организма и особенностей его биохимических реакций (скажем, явлений аллергии или дальтонизма), а поэтому в плане общественно-человеческой культуры являются чисто случайными.

Поэтому-то уже у Канта речь идет, скажем, об «идеальности пространства и времени», но не об «идеальности» осознаваемого ощущения тяжести в животе или в мышцах руки, несущей груз; об «идеальности» причинно-следственной зависимости, но не об идеальности того факта, что камень, освещенный солнцем, нагревается (хотя этот факт тоже осознается). «Идеаль-

ность» тут становится синонимом «трансцендентального характера» всеобщих форм чувственности и рассудка, то есть таких схем познавательной деятельности, которые свойственны каждому «Я» и имеют, таким образом, совершенно безличный характер и к тому же выявляют принудительную силу по отношению к каждому отдельному («эмпирическому») «Я». Поэтому-то пространство и время, причинная зависимость и та же «красота» для Канта «идеальны», а те состояния психики, которые связаны с неповторимо-мимолетными физическими состояниями тела индивида, этого высокого названия у него не удостаиваются. Правда, как мы видели на примере с «талерами», Кант не везде строго выдерживает это словоупотребление, причиной чему является, однако, вовсе не неряшливость (в ней Канта упрекнуть трудно), а диалектическое коварство тех проблем, которые он поднимает. Но даже и в неустойчивости терминологического оформления известных категорий тут начинает просвечивать объективно-диалектическое их содержание — то самое содержание, которое в гегелевской школе получило свое гораздо более адекватное оформление.

Дело в том, что Кант недалеко ушел от представления об «общественном сознании» (о «всеобщем духе») как о многократно повторенном индивидуальном сознании. По существу, «всеобщими» параметрами духа у него выступают так или иначе те схемы, которые, будучи свойственны каждому отдельному сознанию, оказываются его безлично-инвариантными определениями («всеобщее» тут равно одинаковому для каждого единичного и абстрактно-общему «для всех»).

В гегелевской философии проблема выступила существенно иначе. Общественный организм («культура» данного народа) вовсе не есть абстракция, выражающая то «одинаковое», что можно обнаружить в составе психики каждого отдельного лица, не есть «абстракт», свойственный каждому отдельному индивиду, не есть трансцендентально-психологическая схема индивидуальной жизнедеятельности.

Исторически складывающиеся и развивающиеся формы «всеобщего духа» («народного духа», «объективного духа»), хотя и понимаются Гегелем по-прежнему как некоторые устойчивые схемы, в рамках которых протекает психическая деятельность каждого отдельного индивида, тем не менее рассматриваются им уже не как

формальные абстракции, не как абстрактно-общие «признаки», свойственные каждому отдельному лицу, взятому порознь. Гегель (вслед за Руссо с его различием «общей воли» и «всеобщей воли») полностью учитывает тот очевидный факт, что в многообразных столкновениях разнонаправленных «единичных воль» рождаются и выкристаллизовываются некоторые результаты, в составе каждой из этих сталкивающихся «воль» вовсе не заключенные, и что в силу этого общественное сознание как некоторое «целое» вовсе не составляется, как из кирпичиков, из того «одинакового», что имеется в составе каждой из его «частей» (индивидуальных «Я», единичных сознаний). Тут-то и открывается путь к уразумению того обстоятельства, что все те схемы, которые Кант определил как «трансцендентально-врожденные» формы работы единичной психики, как априорно присущие каждой психике ее «внутренние механизмы», на самом деле представляют собой извне усваиваемые индивидом (и первоначально противостоящие ему как «внешние» схемы движения независимо от его воли и сознания культуры) формы самосознания общественного человека, понимаемого как исторически развивающаяся «совокупность всех общественных отношений» (Маркс).

Вот эти-то до, вне и совершенно независимо от индивидуальной психики, то есть вполне стихийно, возникающие формы организации общественной (коллективно-осуществляемой) жизнедеятельности людей, так или иначе вещественно зафиксированные в языке, в ритуально-узаконенных обычаях и нравах и далее — как «организация некоторого государства» со всеми его вещественными атрибутами и органами охраны традиционных форм жизни, и противостоят индивиду (физическому телу индивида с его мозгом, печенью, сердцем, руками и прочими органами) как «в-себе и для-себя» организованное целое, как нечто «идеальное», *внутри* которого все единичные вещи получают иное значение и играют иную роль, нежели «сами по себе», то есть вне этого целого. Поэтому-то «идеальное» определение любой вещи, или же определение любой вещи как «исчезающего» момента в движении «идеального мира», и совпадает у Гегеля с ролью и значением этой вещи в составе общественно-человеческой культуры, в контексте социально-организованной человеческой жизнедеятельности, а не в единичном сознании отдельного лица,

которое рассматривается тут как нечто производное от «всеобщего духа».

Нетрудно заметить, насколько шире и глубже такая постановка вопроса, несмотря на все другие принципиальные пороки гегелевской концепции по сравнению с любой концепцией, которая «идеальным» именует все то, что находится «в сознании отдельного лица», а «материальным» или «реальным» — все, что находится вне сознания отдельного лица, все то, что данное лицо не сознает, хотя это «все» есть на самом деле, и тем самым проводит между «идеальным» и «реальным» принципиально непроходимую грань, превращая их в отвека и навек неопосредованные «разные миры», не имеющие между собой ничего общего. Ясно, что при таком метафизическом разграничении «идеальное» и «материальное» невозможно и недопустимо рассматривать как противоположности. Тут они «различны» — и только.

Гегель исходит из того вполне очевидного факта, что для сознания отдельного индивида «реальным» и даже «грубо материальным», а вовсе не «идеальным» оказывается сначала вся та грандиозная вещественно зафиксированная духовная культура человеческого рода, внутри которой и посредством приобщения к которой этот индивид просыпается к «самосознанию». Она-то и противостоит индивиду как мышление предшествующих поколений, осуществленное («овеществленное», «опредмеченное», «отчужденное») в чувственно воспринимаемой «материи», в языке и в зрительно воспринимаемых образах, в книгах и статуях, в дереве и бронзе, в формах храмов и орудий труда, в конструкциях машин и государственных учреждений, в схемах научных и нравственных систем и пр. и пр. Все эти предметы по своему существованию, по своему «наличному бытию» вещественны, «материальны», но по сущности своей, по происхождению «идеальны», ибо в них воплощено коллективное мышление людей, «всеобщий дух» человечества.

Короче говоря, в понятие «идеального» Гегель включает все то, что другой представитель идеализма в философии (правда, себя «идеалистом» вовсе не признававший), А. А. Богданов, столетием позже обозначил как «социально-организованный опыт» с его устойчивыми, исторически откристаллизовавшимися схемами, стандартами, стереотипами, «алгоритмами». Общим и для Гегеля и для Богданова (как для идеалистов) является

представление, что этот мир «социально-организованного опыта» и есть для индивида тот единственный «предмет», который этим индивидом «усваивается» и «познается», — тот единственный предмет, с которым индивид вообще имеет дело и за которым уже ничего более глубокого, упрятанного нет.

А вот мир, существующий до, вне и независимо от сознания и воли вообще (то есть не только от сознания и воли индивида, но и от общественного сознания и от общественно-организованной «воли»), сам по себе этой концепцией принимается в расчет лишь постольку, поскольку он уже нашел свое выражение во всеобщих формах сознания и воли, поскольку он уже «идеализирован», уже освоен в «опыте», уже представлен в схемах и формах протекания этого «опыта», уже включен в него.

Этим поворотом мысли, характеризующим идеализм вообще (будь то в его платоновском или берклианском, в гегелевском или в карнаповско-попперовском варианте), реальный материальный мир, существующий до, вне и совершенно независимо от «опыта» и до выражения в формах этого «опыта» (в том числе в языке), благополучно устраняется вообще из поля зрения, и под названием «реальный мир» тут везде начинает фигурировать предварительно уже «идеализированный» мир, уже освоенный людьми, уже оформленный их деятельностью мир, мир, каким его знают люди, каким он представлен в наличных формах их культуры. Мир, уже выраженный (представленный) в формах наличного человеческого опыта. Он-то и объявляется тем единственным миром, о котором вообще можно членораздельно говорить, о котором можно что-то вразумительное «сказать».

Этот секрет идеализма прозрачно проступает в рассуждении Гегеля об «идеальности» природных явлений, в его изображении природы как некого «идеального» в самом себе бытия: непосредственно говорится об определенных природных явлениях, но на самом-то деле имеется в виду их изображение в понятиях и терминах наличной, современной Гегелю физики ньютоновской механики: «Так как массы взаимно толкают и давят друг на друга и между ними нет пустого пространства, то лишь в этом *соприкосновении* начинается вообще идеальность материи, и интересно видеть, как выступает наружу этот внутренний характер материи, ведь вообще

всегда интересно видеть осуществление понятия»[1]. Это «осуществление понятия» состоит, по Гегелю, в том, что в момент «соприкосновения» (при толчке) «существуют две материальные точки или атомы в *одной* точке или в тождестве»[2], а это значит, что их «для-себя-бытие» и есть нечто «другое». Но «быть другим», оставаясь при этом «самим собой», это и значит обладать, кроме «реального», еще и «идеальным» бытием. В этом и заключается секрет гегелевской «идеализации материи», «идеальности природы»: в действительности же Гегель говорит вовсе не о природе «самой по себе», а только и исключительно о природе, как она выглядит в зеркале ньютоновской механики, о природе, как она представлена (изображена) в системе определенной физической теории, в системе ее определений, зафиксированных ее исторически сложившимся «языком».

Этим обстоятельством, кстати, объясняется и живучесть такого рода «семантических подстановок»: в самом деле, ведь, говоря о природе, мы уже тем самым вынуждены пользоваться наличным языком естествознания, «языком науки» с его устоявшимися и общепонятными «значениями». Отсюда растет и вся софистика «логического позитивизма», уже вполне сознательно отождествляющего «природу» с «языком», на котором о природе говорят и пишут. И вся мудреная хайдеггеровская конструкция, согласно которой «подлинное бытие» выявляется и существует только «в языке» и живет только в «языке» как в «родном доме» в качестве его потаенной «сущности», в качестве его имманентной силы, его невидимой организации, а «вне языка» вообще не существует.

Нетрудно видеть, что главная трудность — и потому главная проблема — философии и заключается вовсе не в том, чтобы различить и противопоставить друг другу все то, что находится «в сознании отдельного лица», всему, что находится вне этого индивидуального сознания (это практически всегда нетрудно сделать), а в том, чтобы разграничить мир коллективно-исповедуемых представлений, то есть весь социально-организованный мир духовной культуры, со всеми устойчивыми и вещественно зафиксированными всеобщими схемами его структуры, его организации, и реальный, материальный

---

[1] *Гегель Г.-В.-Ф.* Соч., т. 2, с. 67.
[2] Там же.

мир, каким он существует вне и помимо его выражения в этих социально-узаконенных формах «опыта», в объективных формах «духа».

Вот здесь-то, и только здесь, различение «идеального» и «реального» («материального») и приобретает серьезный научный смысл, и именно потому, что на практике массы людей то и дело путают одно с другим, принимают одно за другое с такой же легкостью, с какой они принимают «желаемое за действительное», а то, что с вещами сделали и делают они сами, — за собственные формы вещей. В этих случаях указание на то обстоятельство, что известная вещь и форма вещи существуют вне индивидуального сознания и не зависят от индивидуальной воли, еще вовсе не решает вопроса об их объективности в ее серьезном материалистическом смысле. И наоборот, далеко не все то, чего люди не знают, не сознают, не воспринимают как формы внешних вещей, представляет собой выдумку, фикцию воображения, лишь существующее в их головах представление. В силу этого как раз тот самый «здравомыслящий человек», к представлениям которого апеллирует Кант своим примером с талерами, чаще других и впадает в иллюзии, принимая коллективно исповедуемые представления за объективную реальность, а объективную реальность, раскрываемую научным исследованием,— за субъективную выдумку, существующую лишь в головах «теоретиков». Именно «здравомыслящий человек», видевший ежедневно, как солнце встает на востоке и заходит за горизонт на западе, возмущался системой Коперника как нечестивой и противоречащей «очевидным фактам» выдумкой. Точно так же для обывателя, втянутого в орбиту товарно-денежных отношений, деньги есть самая что ни на есть материальная вещь, а стоимость, на самом-то деле находящая в них свое внешнее выражение, лишь абстракция, существующая только в головах теоретиков, только «идеально».

Поэтому-то серьезный материализм в понимании такого рода ситуаций и не мог состоять (не мог быть выражен) в определении «идеального» как того, что существует в сознании отдельного индивида, а «материального» — как того, что существует вне этого сознания как чувственно-воспринимаемая форма внешней вещи, как ее реальная телесная форма. Граница между тем и другим, между «материальным» и «идеальным», между «вещью-в-себе» и ее представлением в общественном со-

знании по этой линии проходить уже не могла, ибо в этом случае материализм оказывался совершенно беспомощным перед лицом той коварной диалектики, которую вскрыл в отношениях между «материальным» и «идеальным» Гегель (в частности, в явлениях фетишизма всякого рода, начиная от религиозного и кончая товарным фетишизмом, а далее — фетишизмом слова, языка, символа, знака).

В самом деле, как икона или золотая монета, так и любое слово (термин или сочетание терминов) есть прежде всего существующая вне сознания индивида, любого индивида, и чувственно-воспринимаемая им «вещь», обладающая вполне реальными телесными свойствами. По старой, принятой всеми, в том числе и Кантом, классификации, они явно входят в категорию «материального», «реального» с ничуть не меньшим правом и основанием, нежели камни или цветы, хлеб или бутылка вина, гильотина или типографский станок. «Идеальным» же называется, в отличие от этих вещей, их субъективный образ в индивидуальной голове, в индивидуальном сознании. Не так ли?

Но тут сразу же и начинается коварство такого различения, в полной мере выявившееся в размышлениях о тех же деньгах в политической экономии (Кант этого коварства не подозревал, поскольку с политэкономией был знаком явно плохо), в полной мере учтенное гегелевской школой, ее концепцией об «овеществлении», об «отчуждении», об «опредмечивании» всеобщих представлений. В результате этого процесса, происходящего вполне стихийно, за спиной индивидуального сознания, то есть вполне непреднамеренно, в виде «внешней вещи» индивиду противостоит здесь коллективно-исповедуемое представление людей, не имеющее абсолютно ничего общего с той чувственно-воспринимаемой телесной формой, в которой оно представлено.

Так, имя Петр по своей чувственно-воспринимаемой телесной форме абсолютно не похоже на реального Петра, на человека, им обозначенного, и на тот чувственно-представляемый образ Петра, который о нем имеют другие люди [1]. Точно то же отношение между золотой монетой и теми благами, которые на нее можно купить, — теми благами (товарами), всеобщим представителем

[1] Никакого «изоморфизма», «гомоморфизма» и прочих «морфизмов» тут искать нечего. Их нет.

которых является монета или (позднее) купюра. Монета представляет не себя, а «другое» — в том же самом смысле, в каком дипломат представляет не свою персону, а свою страну, его на то уполномочившую. То же самое и слово, словесный символ или знак, равно как сочетание таких знаков и синтаксическая схема этого сочетания.

Вот это-то отношение представления (отношение репрезентации), отношение, в составе которого одна чувственно-воспринимаемая вещь, оставаясь самой собой, исполняет роль или функцию представителя совсем другой вещи, а еще точнее, всеобщей природы этой другой вещи, то есть чего-то «другого», чувственно-телесно вовсе на нее не похожего, и тем самым обретает новый план существования, — вот это-то отношение и обрело в гегелевской терминологической традиции титул «идеальности».

Нетрудно понять, что это отнюдь не произвольный семантический каприз Гегеля и гегельянцев, а терминологическое обозначение очень важного, хотя Гегелем и не понятого до конца, фактического положения дел. «Идеальность», по Гегелю, и начинается лишь там, где чувственно-воспринимаемая вещь, оставаясь самой собой, превращается в представителя совсем «другого», там, где ее «для-себя-бытие» не есть ее «для-себя-бытие». Там, где это «другое» превращает ее в форму своего бытия (он поэтому и иллюстрирует «идеальность» образом толчков, «соприкосновения», «опосредования», хотя в толчке тело «идеально» лишь в одной точке, в той самой точке, в которой оно переливается в другое тело). За цеховой схоластикой гегелевской терминологии тут крылось принципиально важное соотношение, в полной мере вскрытое лишь Марксом в ходе его анализа товарного фетишизма и денежной формы стоимости, денежной формы выражения, то есть представления стоимости.

Маркс в «Капитале» вполне сознательно использует термин «идеальное» в том его формальном значении, которое придал ему Гегель, а не в том, в каком его употребляла вся догегелевская традиция, включая Канта, хотя философско-теоретическое толкование того круга явлений, который и там и тут одинаково именуется «идеальным», полярно противоположно его гегелевскому толкованию. Значение термина «идеальное» у Маркса и Гегеля одно и то же, а вот понятия (то есть спо-

собы понимания) этого «одного и того же» глубоко различны. Ведь «понятие» в диалектически-трактуемой Логике — это синоним «понимания сути дела», существа тех явлений, которые этим термином лишь обозначаются, а не «значение термина», формально трактуемое как совокупность «признаков» тех явлений, к которым сей термин надлежит применять.

Поэтому-то Маркс, как и всякий подлинный теоретик, не любил менять исторически сложившиеся «значения терминов», устоявшуюся номенклатуру явлений, но зато, точно и строго пользуясь ею, предлагал существенно иное, даже противоположное традиционному понимание этих явлений в отличие от «теоретиков», которые принимают и выдают за научные открытия чисто терминологическое переодевание старых истин, изобретение новых терминов, ни на йоту не продвигающее вперед уже имеющееся понимание «понятия», «определение понятия» [1].

Анализируя в своем «Капитале» деньги, эту столь знакомую всем и тем не менее столь же загадочную категорию социальных явлений, Маркс формулирует следующее определение: "Der Preis oder die Geldform der Waren ist, wie ihre Wertform überhaupt, eine von ihrer handgreiflich reellen Körperform unterschiedene also nur ideelle oder vorgestellte Form" [2].

«Идеальной» здесь названа ни больше ни меньше как стоимостная форма продуктов труда вообще (ihre Wertform überhaupt).

Поэтому читатель, для которого термин «идеальное» есть синоним «имманентного сознанию», «существующего лишь в сознании», «лишь в представлении людей», лишь в их «воображении», попросту неверно прочитает выраженную здесь мысль, то есть обретет превратное понимание Маркса, ничего общего с его действительным пониманием не имеющее. Ведь в таком случае текст прочитывается так, что капитал — а он есть не что иное, как именно стоимостная форма организации и развития

---

Заметим, что неопозитивисты, принципиально отождествляющие «определения понятия» с «определениями термина», тем самым по-своему решают и проблему «идеального», по существу лишая эту важнейшую категорию научного смысла, относя противопоставление «идеального» — «материальному» в разряд «метафизических», то есть, на их языке, донаучных и антинаучных, различений.

[2] *Marx K.* Das Kapital. Erster Band. Berlin, Dietz Verlag, 1969, S. 110. Рус. пер. см.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 105.

производственных сил, форма функционирования средств производства, — тоже существует (по Марксу!) лишь в сознании, лишь в субъективном воображении людей, а «не на самом деле».

Но ведь ясно же, что так понимать суть дела может только какой-нибудь Чейз, но никак не Карл Маркс, то есть последователь Беркли, а вовсе не материалист.

Идеальность формы стоимости заключается, по Марксу, разумеется, не в том, что эта форма представляет собой психический феномен, существующий лишь в черепной коробке товаровладельца или теоретика, а в том, что в данном случае, как и в массе других случаев, телесная осязаемая форма вещи (например, сюртука) является лишь формой выражения совсем другой «вещи» (холста как стоимости), с которой она не имеет ничего общего. Стоимость холста представлена, выражена, «воплощена» в форме сюртука, а форма сюртука есть «идеальная, или представленная, форма» стоимости холста.

«Как потребительная стоимость, холст есть вещь, чувственно отличная от сюртука; как стоимость, он «сюртукоподобен», выглядит совершенно так же, как сюртук. Таким образом холст получает форму стоимости, отличную от его натуральной формы. Его стоимостное бытие проявляется в его подобии сюртуку, как овечья натура христианина — в уподоблении себя агнцу божию»[1].

Это — вполне объективное (так как совершенно от сознания и воли товаровладельца не зависящее и вне его сознания складывающееся) отношение, внутри которого натуральная форма товара *В* становится формой стоимости товара *А*, или тело товара *В* становится зеркалом стоимости товара *А* — полномочным представителем его «стоимостной» природы, той «субстанции», которая «воплощена» и там и тут.

Поэтому, а не почему-либо еще форма стоимости идеальна, то есть представляет собой нечто совершенно отличное от осязаемо-телесной формы той вещи, в которой она представлена, «репрезентирована», выражена, «воплощена», «отчуждена».

Что же именно «другое» тут выражено, или представлено? Сознание людей? Их воля? Никак нет. Как раз наоборот, и воля и сознание людей определяются

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 61.

этой объективной идеальной формой, а выражено в ней, «представлено» ею, определенное общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами.

Иными словами, «представлена» тут форма деятельности людей, совместно осуществляемая ими форма жизнедеятельности, сложившаяся вполне стихийно, «за спиной сознания», и вещественно зафиксированная в виде выше обрисованного отношения между вещами как вещь. Этим, а ничем другим создается идеальность такой «вещи», ее «чувственно-сверхчувственный характер».

Идеальная форма тут действительно противостоит индивидуальному сознанию и индивидуальной воле как форма внешней вещи (вспомним кантовские талеры) и необходимо воспринимается именно как форма внешней вещи, но не как ее осязаемо-телесная форма, а как представленная ею (выраженная ею, воплощенная в ней) форма другой такой же осязаемо-телесной вещи, отличная, однако, от осязаемой телесности обеих вещей и ничего общего с их чувственно-воспринимаемой физической природой не имеющая. Воплощена и «представлена» тут определенная форма труда, определенная форма человеческой предметной деятельности, то есть преобразования природы общественным человеком.

Тут-то и находится разгадка тайны «идеальности». Идеальность, по Марксу, и есть не что иное, как представленная в вещи форма общественно-человеческой деятельности. Или, наоборот, форма человеческой деятельности, представленная как вещь, как предмет.

«Идеальность» — это своеобразная печать, наложенная на вещество природы общественно-человеческой жизнедеятельностью, это форма функционирования физической вещи в процессе общественно-человеческой жизнедеятельности. Поэтому-то все вещи, вовлеченные в социальный процесс, и обретают новую, в физической природе их никак не заключенную и совершенно отличную от последней «форму существования», идеальную форму.

Поэтому ни о какой «идеальности» не приходится говорить там, где нет общественно-производящих и воспроизводящих свою материальную жизнь людей, то есть индивидов, коллективно осуществляющих труд и потому непременно обладающих и сознанием и волей. Но это никак не значит, что «идеальность вещей» — продукт их сознательной воли, что она «имманентна сознанию» и

существует только в сознании. Как раз наоборот, сознание и воля индивидов выступают как функции идеальности вещей, как осознанная идеальность вещей.

Идеальность тем самым имеет чисто социальную природу и происхождение. Это форма вещи, но вне этой вещи и именно в деятельности человека, как форма этой деятельности. Или, наоборот, форма деятельности человека, но вне этого человека, как форма вещи. Этим и обусловлена вся ее таинственность, вся ее загадочность, служащая реальной основой для всевозможных идеалистических конструкций и концепций и человека и мира вне человека, начиная от Платона и кончая Карнапом и Поппером. Она — «идеальность» — все время ускользает от метафизически однозначной теоретической фиксации. Стоит ее зафиксировать как «форму вещи», как она уже дразнит теоретика своей «невещественностью», своим «функциональным» характером, выступая лишь как форма «чистой деятельности», лишь как actus purus. Но стоит, наоборот, попытаться зафиксировать ее «как таковую», как очищенную от всех следов вещественно-осязаемой телесности, как сразу же оказывается, что затея эта принципиально невыполнима, что после такого вычитания остается лишь одна прозрачная пустота, никак не оформленный вакуум.

В самом деле, это прекрасно понимал и Гегель, нелепо говорить о «деятельности», которая ни в чем определенном не осуществляется, не «воплощается», не реализуется в чем-то телесном, хотя бы в слове, в речи, в языке. Если таковая «деятельность» и существует, то никак не в действительности, а только в возможности, только потенциально, стало быть, не как деятельность, а как нечто ей противоположное — как бездеятельность, как отсутствие деятельности.

Поэтому-то, по Гегелю, «дух», как нечто идеальное, как нечто противостоящее миру телесно зафиксированных форм, вообще не может осуществить «рефлексию» (то есть осознать формы своей собственной структуры) иначе как предварительно противопоставив «самого себя — самому себе» как отличный от самого себя «предмет», как «вещь». Для абсолютного духа это столь же неисполнимо, как и желание красавицы полюбоваться своей собственной физиономией при отсутствии зеркала, в котором она может рассматривать себя как нечто «другое», как вне себя существующий образ. Глаз сам себя не видит, он видит только другое, пусть даже

это другое — другой глаз, его собственное зеркальное отражение.

Говоря о стоимостной форме как об идеальной форме вещи, Маркс совсем не случайно прибегает к образу зеркала: «В некоторых отношениях человек напоминает товар. Так как он родится без зеркала в руках и не фихтеанским философом: «Я есмь я», то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода «человек»[1].

Маркс сам проводит тут недвусмысленную параллель между своей теорией относительно «идеальности» стоимостной формы и пониманием «идеальности» у Гегеля, которое учитывает диалектику становления коллективного самосознания человеческого рода. Да, Гегель понимал ситуацию куда шире и глубже, нежели «фихтеанский философ», устанавливая, что «дух», прежде чем он сможет рассмотреть самого себя, должен утратить незапятнанную «веществом чувственности» чистоту и прозрачность, должен сам себя превратить в предмет и в виде этого предмета противопоставить самого себя — самому себе. Вначале хотя бы в виде Слова, в виде словесно-вербального «воплощения», а затем и в виде орудий труда, и статуй, и машин, и пушек, и храмов и фабрик, и конституций и государств, в виде грандиозного «неорганического тела человека», в виде чувственно-воспринимаемого тела цивилизации, которое для него и служит лишь зеркалом, где он может рассматривать сам себя, свое «инобытие», постигая в этом рассматривании свою собственную «чистую идеальность», понимая самого себя как «чистую деятельность». Гегель прекрасно понимал, что идеальность в качестве «чистой деятельности» непосредственно не дана и не может быть дана «как таковая», сразу по всей ее чистоте и незамутненности, что она постигается единственно через анализ ее «воплощений», через ее отражение в зеркале осязаемо-телесной действительности, в зеркале системы вещей (их форм и отношений), созданных деятельностью «чистого духа». По плодам их узнаете их — не иначе.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 62, примеч.

Идеальные формы мира — это, по Гегелю, осуществленные в каком-либо материале формы «чистой» деятельности. Если они в осязаемо-телесном материале не осуществлены, они остаются невидимыми и неведомыми для самого же деятельного духа, не могут быть им осознаны. Чтобы их разглядеть, их обязательно надо «овеществить», то есть превратить в формы и отношения вещей. Только при этом условии идеальность существует, обладает наличным бытием как овеществленная и овеществляемая форма деятельности, ставшая и становящаяся формой предмета, осязаемо-телесной вещи вне сознания, и ни в коем случае не как трансцендентально-психологическая схема сознания, не как внутренняя схема «Я», отличающего себя от самого себя внутри самого себя, как то получалось у «фихтеанского философа».

Как внутренняя схема деятельности сознания, как схема, «имманентная сознанию», идеальность может иметь лишь мнимое, лишь призрачное существование. Реальной она становится лишь в ходе ее овеществления, опредмечивания (и распредмечивания), отчуждения и снятия отчуждения. Нетрудно заметить, насколько резоннее и реалистичнее было это понимание по сравнению с кантовско-фихтеанским; оно схватывало действительную диалектику становления «самосознания» людей, охватывало те действительные фазы и метаморфозы, в смене которых только и существует «идеальность» мира.

Поэтому-то Маркс и примыкает в терминологическом отношении к Гегелю, а не к Канту или Фихте, старавшимся решить проблему «идеальности» (то есть деятельности), копаясь «внутри сознания», без выхода оттуда во внешний, чувственно-воспринимаемый телесный мир, в мир осязаемых телесных форм и отношений вещей.

Такое гегелевское определение термина «идеальности» охватывает весь круг явлений, внутри коего действительно существует «идеальное», понимаемое как телесно-воплощаемая форма активной деятельности общественного человека. Как деятельность в форме вещи или, наоборот, как вещь в форме деятельности, в качестве «момента» этой деятельности, в качестве ее мимолетной метаморфозы.

Без понимания этого обстоятельства вообще невозможно было бы разобраться в тех чудесах, которые

демонстрирует людям товар, товарная форма продукта, особенно в ее ослепительно-денежной форме, в форме пресловутых «реальных талеров», «реальных рублей» или «реальных долларов». Вещей, которые при самом минимальном теоретическом понимании их сразу же оказываются вовсе не «реальными», а насквозь «идеальными». Вещей, к разряду которых столь же недвусмысленно относятся и слова, единицы языка, и многие другие вещи. Вещи, которые, будучи вполне «материальными», осязаемо-телесными образованиями, все свое «значение» (функцию и роль) обретают от «духа», от «мышления» и даже обязаны ему своим определенным телесным существованием. Вне духа и без духа нет и слова, есть лишь колебания воздуха.

Таинственность этой категории вещей — тайна их «идеальности», их «чувственно-сверхчувственного характера» — и была впервые научно раскрыта Марксом в ходе анализа товарного фетишизма, в ходе анализа товарной (стоимостной) формы продукта как типичнейшей и фундаментальной формы этого ряда, как «чисто идеальной формы».

«...Таинственность товарной формы состоит просто в том, что она является зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда как вещный характер самих продуктов труда, как общественные свойства данных вещей, присущие им от природы; поэтому и общественное отношение производителей к совокупному труду представляется им находящимся вне их общественным отношением вещей. Благодаря этому quid pro quo [появлению одного вместо другого.— *Ред.*] продукты труда становятся товарами, вещами чувственно-сверхчувственными, или общественными. Так световое воздействие вещи на зрительный нерв воспринимается не как субъективное раздражение самого зрительного нерва, а как объективная форма вещи, находящейся вне глаз. Но при зрительных восприятиях свет действительно отбрасывается одной вещью, внешним предметом, на другую вещь, глаз. Это — физическое отношение между физическими вещами. Между тем товарная форма и то отношение стоимостей продуктов труда, в котором она выражается, не имеют решительно ничего общего с физической природой вещей и вытекающими из нее отношениями вещей» [1].

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 82.

Поэтому-то Маркс и характеризует товарную форму как идеальную форму, то есть как форму, не имеющую решительно ничего общего с реальной телесно-осязаемой формой того тела, в котором она представлена (то есть отражена, выражена, овеществлена, опредмечена, отчуждена, реализована) и посредством которой она только и «существует», обладает «наличным бытием».

Она «идеальна» потому, что не заключает в себе ни одного атома вещества того тела, в котором она представлена, ибо это — форма совсем другого тела. И это другое тело присутствует здесь не телесно-вещественно — «телесно» оно находится совсем в другой точке пространства,— а только опять-таки «идеально», ни одного атома его вещества здесь тоже нет. Химический анализ золотой монеты не обнаружит в ней ни одной молекулы ваксы, как и наоборот. Тем не менее золотая монета представляет (выражает) стоимость сотни банок ваксы как раз и именно своим весом и блеском. И, конечно, этот акт представления совершается вовсе не в сознании продавца ваксы, а вне его сознания в любом «смысле» этого слова — вне его головы, в пространстве рынка и без того, чтобы он имел хотя бы малейшее подозрение о таинственной природе денежной формы и о сути цены ваксы. Каждый может тратить деньги, не зная, что такое деньги.

По этой же причине человек, уверенно пользующийся родным языком для выражения самых тонких и сложных жизненных обстоятельств, окажется в очень трудном положении, если ему придет в голову обрести сознание отношения между «знаком» и «значением». То сознание, которое он может почерпнуть из лингвистических трудов, при нынешнем состоянии лингвистической науки, скорее, поставит его в положение сороконожки, неосмотрительно задавшейся вопросом о том, с какой ноги она начинает ходить. Слава богу, что такого рода вещи остаются «вне сознания». И вся загвоздка, причинившая столько хлопот и философии, заключается как раз в том обстоятельстве, что «идеальные формы», подобные форме стоимости, форме мышления или синтаксической форме, всегда возникали, складывались и развивались, чем дальше, тем больше превращаясь в нечто всецело объективное, совершенно независимое от чьего бы то ни было сознания в ходе процессов, протекавших вовсе не в голове, а каждый раз вне ее, хотя и не без ее участия.

Если бы дело обстояло иначе, идеализм Платона и Гегеля и в самом деле был бы в высшей степени странным заблуждением, каким-то несуразным бредом, никак не достойным умов такого масштаба и такого влияния. Объективность «идеальной формы» — это, увы, не горячечный бред Платона и Гегеля, а совершенно бесспорный, очевиднейший и даже каждому обывателю знакомый упрямый факт. Факт, над которым тысячелетия ломали себе голову мыслители такого масштаба, как Аристотель и Декарт, Спиноза и Кант, Гегель и Эйнштейн, не говоря уже о тысячах мыслителей рангом пониже.

«Идеализм» не следствие элементарной ошибки наивного школьника, вообразившего грозное привидение там, где на самом деле ничего нет. Идеализм — это совершенно трезвая констатация объективности идеальной формы, то есть факта ее независимого от воли и сознания индивидов существования в пространстве человеческой культуры, оставленная, однако, без соответствующе трезвого научного объяснения факта.

Констатация факта без этого научно-материалистического объяснения и есть идеализм. Материализм в данном случае может заключаться только в научном объяснении факта, а не в его игнорировании. Формально же факт выглядит именно так, как его и изобразили мыслители «линии Платона»: налицо объективная, несмотря на свою очевидную бестелесность, форма движения физически осязаемых тел. Бестелесная форма, управляющая судьбами вполне телесных форм, определяющая, быть им или не быть. Форма как некая бесплотная, однако всесильная «душа» вещей. Форма, сохраняющая себя в самых различных телесных воплощениях и не совпадающая ни с одним из них. Форма, про которую нельзя сказать, где именно она «существует». Везде — и нигде в частности. И уж во всяком случае, не в голове Ивана Иваныча или Петра Петровича, хотя и в ней тоже.

Именно понимание «формы стоимости вообще» как «формы чисто идеальной» и дало возможность К. Марксу впервые в истории политической экономии уверенно различить материальные формы отношений между людьми, завязывающихся между ними в процессе производства материальной жизни совершенно независимо от их сознательных намерений (от их воли и сознания), и идеальное выражение этих отношений в формах их со-

знательной, целесообразной воли, то есть в виде тех устойчивых идеальных образований, которые Маркс назвал «объективными мыслительными формами».

Это то самое различение между материальными и идеологическими отношениями, на важности которого настаивал позднее (в 1894 г.) В. И. Ленин. В разряд последних он относил, как хорошо известно, правовые, политические и государственно-политические отношения между людьми, предметно оформленные в виде соответствующих учреждений — органов государственной власти, выраженные в структуре политических партий и других социальных организаций, а ранее — в институте церкви с ее строгой иерархией, в системе обычаев и ритуалов и пр. и т. п. Все эти отношения и соответствующие им учреждения, будучи идеальными формами выражения материальных (экономических) отношений, существуют, конечно же, не в голове, не внутри мозга, а в том же самом реальном пространстве человеческой жизнедеятельности, что и материальные — экономические — отношения производства.

Именно поэтому их так часто и путают друг с другом, усматривая экономические отношения там, где налицо лишь правовые формы их регулирования (и наоборот), и путают так же беспардонно, как экономисты до Маркса путали «стоимость» с «ценой», то есть материальный экономический факт — с его собственным идеальным выражением в денежном материале.

«Чисто идеальную форму» выражения материального факта они принимали ничтоже сумняшеся за сам материальный экономический факт, за «стоимость как таковую», за «стоимость вообще». Зато у них не вызывало никакого сомнения, что «стоимость как таковая», независимо от ее идеального выражения в цене — это лишь «фикция», изобретенная классиками трудовой теории стоимости и существующая лишь в голове Смита, Рикардо и Маркса.

На том стояла и стоит до сих пор вся вульгарная (по-английски — «популярная») политэкономия, начиная с Дж.-С. Милля и кончая Дж. Кейнсом, подменяющая анализ реальных, материальных экономических отношений и их имманентных форм копанием в сфере чисто идеальных образов этих отношений, предметно представленных в таких ходячих и самоочевидных «вещах», как деньги, векселя, акции, инвестиции, то есть в зафиксированных правовыми нормами и дозволенных ими

сознательных взаимоотношениях между агентами капиталистического производства и обращения. Отсюда уже автоматически получается взгляд на экономические отношения как на отношения чисто психические, то бишь, на их языке, «идеальные».

Так, для Дж. Кейнса «стоимость» — это миф, пустое слово. На самом деле существует лишь рыночная цена. Поэтому и «норма процента» и все подобные категории лишь «в высшей степени психологические феномены», а кризис перепроизводства — «это простое следствие нарушения деликатного равновесия самопроизвольного оптимизма. Оценивая перспективы инвестиций, мы должны поэтому принимать во внимание нервы, склонность к истерии и даже несварение желудка и реакцию на перемену погоды у тех, от самопроизвольной деятельности которых они главным образом зависят...» [1].

Вот вам и следствие «популярного» понимания отношений между «материальным» и «идеальным».

Из этого следует один вывод: «популярный» материализм с его наивным пониманием «идеального» и «материального», сталкиваясь с конкретно-научной (в данном случае с политико-экономической) проблемой, требующей грамотно-философского (диалектического) различения между тем и другим, превращается, сам того не замечая, в чистейший субъективный идеализм берклианско-махистского толка. Неизбежное и справедливое наказание для материалиста, пренебрегающего диалектикой. Воюя против диалектики как «гегельянщины», он обязательно впадает в идеализм, бесконечно более мелкий и пошлый, нежели гегелевский.

Совершенно то же самое происходит с ним и там, где он сталкивается с проблемой так называемых «идеальных, или абстрактных, объектов» математического знания. В математике вообще, а в особенности же в сочинениях, посвященных ее философско-гносеологическому обоснованию, с некоторых пор широкое распространение получило выражение «идеальный объект». Естественно возникает вопрос, насколько правомерно в данном случае это выражение с точки зрения материалистической философии, с точки зрения теории отражения. Что называют тут «идеальным», что вообще имеют в виду под этим словом?

---

[1] *Кейнс Дж.-М.* Общая теория занятости, процента, денег. М., 1948, с. 195—196.

Нетрудно убедиться, что это понятие обнимает собой все наиболее важные объекты математического мышления — и топологические структуры, и мнимые числа вроде корня из минус единицы, и регулярности, обнаруживаемые в натуральном ряде чисел, и так далее и тому подобное. Короче говоря, все, что изучают ныне математики. Этот факт служит основанием для столь же широко распространенного утверждения, что современная математика, в отличие от математики прошлых эпох, вообще именно (и только) «идеальное» (мир «идеальных объектов») и исследует, что «идеальное» и есть ее единственный и специфический предмет.

Представители неопозитивизма, само собой понятно, не упустили возможности усмотреть в этом обстоятельстве лишний аргумент против материализма, против тезиса, согласно которому, как и любая наука, математика исследует все же реальный, материальный мир, хотя и рассматривает его в своем особом ракурсе, под своим, специально математическим, углом зрения. И надо признать, что материализм недиалектический— стихийный, «популярный» материализм — оказывается тут явно несостоятельным, попадает в трудное положение, в безысходную для него ситуацию. И повинно в том его наивное толкование «идеальности».

В самом деле, если вы под «идеальным» понимаете то (и только то), что находится в сознании, в голове человека, то есть некоторый чисто психологический или психофизиологический, ментальный феномен, то вы уже тем самым оказались беспомощными перед субъективно-идеалистическим толкованием предмета современного математического знания, вынуждены капитулировать перед объединенными силами неопозитивизма, гуссерлианства и родственных им учений. Ибо силлогизм здесь получается убийственный: если верно то, что современная математика изучает «идеальные объекты», которые, по вашему собственному заявлению, находятся в сознании, и нигде иначе, то вывод следует уже автоматически: современная математика исследует лишь события, протекающие в сознании, и только в сознании, лишь в человеческой голове, а никак не реальный, вне сознания и вне головы существующий мир.

Конечно, вы всегда можете сделать финт, сказав, что математики, рассуждая об «идеальных объектах», на самом деле неведомо для себя «имеют в виду» нечто совсем иное, нежели философия, а именно — «мате-

риальное», объективный мир естественно-природных и общественно-исторических явлений, только выражаются при этом неточно. Но это, разумеется, только финт, и на самом деле вы еще глубже увязнете в трудностях. Так просто этот вопрос не решается, и вам придется объяснять математикам, что же «на самом деле» скрывается за этим названием.

Если вы ответите им на это, что, скажем, «топологическая структура» есть на самом деле объект вполне материальный, а не идеальный, как они привыкли думать, то вы рискуете вызвать недоумение любого сведущего в математике человека. Вам укажут, что топологическая структура (и если бы только она одна!) есть все же математический образ, а никак не сама материальная действительность, и добавят, что уж кому-кому, а философу следовало бы чуть тоньше разбираться в различиях между материальным объектом и математической конструкцией.

И математики будут в этом пункте совершенно правы, так как они хорошо знают, что в мире чувственно созерцаемых явлений, в мире физических фактов «топологическую структуру» искать бесполезно. Столь же хорошо они понимают, что объявить ту же типологическую структуру исключительно «психическим» явлением (как это склонен делать субъективный идеализм, в частности «методологический солипсизм» Рудольфа Карнапа и его последователей) — значит совершить не менее непростительный грех, значит отказать математической науке, а в конце концов и всему математическому естествознанию в объективном и необходимом значении их построений.

И тогда Карл Поппер скажет, что мир «идеальных объектов» современной науки — это и не «физический мир» и не «психический мир», а некоторый явно «третий мир», существующий каким-то загадочным образом наряду с двумя перечисленными и от них обоих явно отличающийся. От мира физических явлений, наблюдаемых в синхрофазотронах, осциллографах и прочих хитроумных приборах, — своей явной «бестелесностью» и «интеллигибельностью» (то есть своим чисто умопостигаемым характером), а от мира психических явлений — своей столь же очевидной собственной организованностью и независимостью от психики как отдельного лица, так и коллектива таких лиц, то есть своей очень своеобразной объективностью и необходимостью.

И такое объяснение наверняка покажется представителю современного математического естествознания куда более убедительным и приемлемым, нежели объяснение, исходящее из позиции доморощенного — стихийного и чуждого диалектике — материализма.

Для недиалектического, для додиалектического материализма ситуация тут получается действительно безвыходная и коварная. И единственная философская позиция, способная защитить в этом случае честь материализма, заключается в том, чтобы решительно отказаться от старого — метафизического — понимания «идеальности» и столь же решительно принять то ее диалектико-материалистическое толкование, которое было разработано Карлом Марксом. Вначале на пути критически материалистического преобразования гегелевской диалектики, исходившей из допущения «идеальности» самих по себе явлений внешнего мира, вне и до человека с его головой, а затем еще более конкретно — в ходе позитивного решения проблемы «формы стоимости» и доказательства ее принципиального отличия от самой стоимости — этого типичнейшего случая противоположности между «формой чисто идеальной» и ее собственным материальным прообразом.

Этим и интересен, этим и актуален по сей день «Капитал», где эта проблема решена блистательно диалектически и притом вполне конкретно — и в плане общефилософском, и в плане специально-экономическом, и в плане грамотно-философского различения между «идеальной формой» выражения реального экономического факта и самим этим реальным, материальным, фактом.

Вполне рациональное, очищенное от всякой мистики понимание «идеального» как «идеальной формы» реального, материального по своей субстанции мира в общей форме было достигнуто К. Марксом как раз в ходе конструктивно-критического преодоления гегелевской концепции идеальности, а в частной форме — как решение вопроса о форме стоимости через критику политической экономии, то есть классической трудовой теории стоимости. Идеальность формы стоимости — типичнейший и характернейший случай идеальности вообще, и поэтому на Марксовой концепции формы стоимости могут быть конкретно продемонстрированы все преимущества диалектико-материалистического взгляда на идеальность и на «идеальное».

Форма стоимости понимается в «Капитале» именно как овеществленная (представленная или «представшая» как вещь, как отношение вещей) форма общественно-человеческой жизнедеятельности. Непосредственно она и предстает перед нами как телесное, физически осязаемое «воплощение» чего-то «иного», и этим «иным» не может быть какое-то иное, физически-осязаемое «тело», другая «вещь» или «вещество» или субстанция, понимаемая как вещество, как некоторая физически осязаемая материя.

Единственной альтернативой тут оказывается допущение некоторой бестелесной субстанции, некоторого «невещественного вещества», и классическая философия подсказывала тут достаточно логическое решение: такой странной «субстанцией» может быть только деятельность — «чистая деятельность», «чистая формообразующая активность», actus purus. Но в сфере экономической деятельности эта субстанция естественно расшифровывалась как труд, как физический труд человека, преобразующий физическое тело природы, а «стоимость» — как осуществленный труд, как «воплощенный» акт труда.

Поэтому именно в политической экономии научная мысль и сделала первый решительный шаг к разгадке существа «идеальности». И уже Смит и Рикардо, люди достаточно от философии далекие, ясно разглядели «субстанцию» загадочных стоимостных определений в труде.

Однако понятая со стороны «субстанции» стоимость так и осталась загадочной со стороны ее «формы» — классическая трудовая теория стоимости так и не смогла уразуметь, почему эта субстанция выражается именно так, а не как-нибудь иначе. Классическую буржуазную традицию этот вопрос, впрочем, не очень-то и интересовал, и Маркс ясно показал причину ее равнодушия к этой теме. Так или иначе, а «дедукция», то есть теоретическое выведение формы стоимости из ее «субстанции», для буржуазной науки так и осталось непосильной задачей. В итоге по-прежнему загадочной и мистической осталась тут и идеальность этой формы.

Поскольку же теоретики упирались, можно сказать, носом в таинственные, физически неосязаемые свойства этой формы, постольку они вновь и вновь возвращались на проторенные пути толкования «идеальности», — отсюда и представление о существовании неких «идеальных атомов стоимости», весьма напоминавших лейбницевские

монады, невещественные и непротяженные кванты «духовной субстанции».

Марксу как экономисту здесь и помогло то обстоятельство, что он не был столь наивен в философии, как Смит и Рикардо.

Увидев в фихтеанско-гегелевской концепции идеальности как «чистой идеальности» абстрактно-мистифицирующее описание реального, физически-осязаемого труда общественного человека, процесса физического преобразования физической природы, совершаемого физическим же телом человека, он и получил теоретический ключ к разгадке идеальности форм стоимости.

Стоимость вещи предстала как овеществленный труд человека, и, стало быть, форма стоимости оказалась не чем иным, как овеществленной формой этого труда, формой человеческой жизнедеятельности, представшей перед человеком в качестве формы преобразованной ею вещи.

И тот факт, что это вовсе не форма вещи самой по себе (то есть вещи в ее естественноприродной определенности), а воплощенная в веществе природы форма общественно-человеческого труда или формообразующей деятельности общественного человека, — этот факт и заключал в себе разгадку «идеальности». Вполне рациональную, фактическую разгадку, материалистическую интерпретацию всех мистически-загадочных определений стоимостной формы как идеальной формы.

Идеальная форма вещи — это не форма вещи «в себе», а положенная как форма вещи форма общественно-человеческой жизнедеятельности. Это — форма человеческой жизнедеятельности, но существующая вне этой жизнедеятельности, а именно — как форма внешней вещи. И наоборот, это — форма вещи, но вне этой вещи, и именно — как форма жизнедеятельности человека в человеке, «внутри человека».

А поскольку на развитых ее стадиях жизнедеятельность человека имеет всегда целесообразный, то есть сознательно-волевой, характер, то «идеальность» и предстает как форма сознания и воли — как закон, управляющий сознанием и волей человека, как объективно-принудительная схема сознательно-волевой деятельности. Поэтому-то так легко и оказывается изобразить «идеальное» исключительно как форму сознания и самосознания, исключительно как «трансцендентальную» схему психики и реализующей эту схему воли.

А если так, то платоновско-гегелевская концепция «идеальности» начинает казаться только недозволительной проекцией форм сознания и воли (формы мышления) на «внешний мир», а «критика» Гегеля сводится к упрекам его в том, что он «онтологизировал», «гипостазировал» (то есть истолковал как определения вне сознания индивида существующего мира) чисто субъективные формы человеческой психики. Совершенно логично получается отсюда, что все категории мышления («количество», «мера», «необходимость», «сущность» и пр. и пр.) суть только «идеальные», то бишь только трансцендентально-психологические, схемы деятельности субъекта, и ничего более.

У Маркса, разумеется, была совсем иная концепция, согласно которой все без исключения логические категории суть только идеализированные (то есть превратившиеся в формы человеческой жизнедеятельности, прежде всего внешней, чувственно-предметной, а затем и «духовной») всеобщие формы существования объективной реальности, внешнего мира.

И никак не проекции форм психического мира на мир «физический». Концепция, как нетрудно усмотреть, как раз обратная в своей последовательности «теоретической дедукции».

Такое понимание «идеальности» основывается у Маркса прежде всего на материалистическом понимании специфики общественного-человеческого отношения к миру (и его принципиального отличия от отношений животного к миру, от чисто биологического отношения): «Животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть *эта жизнедеятельность.* Человек же делает самоё свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания» [1].

Это значит: деятельность животного направлена только на внешние предметы. Деятельность же человека — не только на них, а и на свои собственные формы жизнедеятельности. Это деятельность, направленная на самое себя, — то, что немецкая классическая философия изобразила как специфическую особенность «духа», как «рефлексию», как «самосознание».

В процитированном рассуждении Маркса именно потому, что оно взято из ранних его произведений, не под-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 565.

черкнута еще с достаточной остротой принципиально важная деталь, которая именно и отличает его позицию от фихтевско-гегелевского понимания «рефлексии» (отношения к самому себе как к «другому»). В силу этого цитированную мысль можно прочитать и так, что человек именно потому обретает новый, второй план жизнедеятельности, что у него имеется сознание и воля, которых не было у животных.

Между тем дело-то обстоит как раз наоборот: сознание и воля проявляются у человека только потому, что у него уже имеется особый, отсутствующий в животном мире план жизнедеятельности — деятельность, направленная на усвоение специфически-общественных, чисто социальных по своему происхождению и существу и потому никак не закодированных в нем биологически форм жизнедеятельности.

Родившееся животное имеет перед собой внешний мир. Формы же жизнедеятельности врождены ему вместе с морфологией его тела, и ему не требуется совершать особую деятельность их «присвоения», оно нуждается лишь в упражнении закодированных в нем форм поведения.

Развитие состоит единственно в развитии инстинктов, врожденных ему реакцией на вещи и ситуации. Среда лишь корректирует это развитие.

Совсем иное — человек. Родившееся дитя человеческое имеет перед собой, вне себя не только внешний мир, но и колоссально сложную систему культуры, требующую от него таких «способов поведения, которые генетически (морфологически) в его теле вообще никак не «закодированы», вообще никак не представлены. Здесь речь идет не о корректировании готовых схем поведения, а об усвоении таких способов жизнедеятельности, которые не имеют вообще никакого отношения к биологически-необходимым формам реакции его организма на вещи и ситуации.

Это относится даже к тем «поведенческим актам», которые непосредственно связаны с удовлетворением биологически-врожденных потребностей: потребность в пище биологически закодирована в нем, но необходимость принимать пищу с помощью тарелки и ложки, ножа и вилки, притом сидя на стуле за столом, и т. д. и т. п., врождена ему так же мало, как и синтаксические формы того языка, на котором он учится говорить. По отношению к морфологии тела человека это — такие

же чистые и такие же внешние условности, как и правила игры в шахматы.

Это — чистые формы внешнего (вне индивидуального тела существующего) мира, которые он только еще должен превратить в формы своей индивидуальной жизнедеятельности, в схемы и способы своей деятельности, чтобы стать человеком.

Вот этот-то мир форм общественно-человеческой жизнедеятельности и противостоит родившемуся человеку (точнее, биологическому организму вида Homo sapiens) как та ближайшая объективность, к которой он вынужден приспосабливать все свое «поведение», все отправления своего органического тела, тот объект, на присвоение которого взрослые и направляют всю его деятельность.

Наличие этого специфически-человеческого объекта мира вещей, созданных человеком для человека, стало быть, вещей, формы которых суть овеществленные формы человеческой деятельности (труда), а вовсе не от природы свойственные им формы, и есть условие сознания и воли. И никак не наоборот, не сознание и воля — условие и предпосылка этого своеобразного объекта, тем более — его «причина».

Сознание и воля, возникающие в психике человеческого индивида, — это прямое следствие того факта, что ему противостоит (в качестве объекта его жизнедеятельности) не природа как таковая, а природа, преобразованная трудом предшествующих поколений, оформленная человеческим трудом, природа в формах человеческой жизнедеятельности.

Сознание и воля делаются необходимыми формами психики там, и только там, где индивид оказывается вынужден управлять своим собственным органическим телом, руководствуясь при этом не органическими (природными) потребностями этого тела, а требованиями, предъявляемыми ему извне, «правилами», принятыми в том обществе, в котором он родился. Только в этих условиях индивид и вынужден отличать «себя» от своего собственного органического тела. От рождения, через «гены» эти правила ему никак не передаются, они задаются ему извне, диктуются ему культурой, а не природой.

Только тут-то и появляется неведомое животному отношение к самому себе как к единичному представителю «другого». Человеческий индивид вынужден держать

свои собственные действия под контролем «правил» и «схем», которые он должен усвоить как особый предмет, чтобы превратить в правила и схемы жизнедеятельность своего собственного тела.

Вначале они противостоят ему именно как внешний предмет, как формы и отношения вещей, созданные и воссоздаваемые человеческим трудом.

Усваивая предметы природы в формах, созданных и воссоздаваемых трудом людей, индивид впервые и становится человеком, становится представителем «рода», в то время как до этого он был лишь представителем биологического вида.

Наличие этого чисто социального наследования форм жизнедеятельности, то есть наследования таких ее форм, которые ни в коем случае не передаются через гены, через морфологию органического тела, а только через воспитание, только через приобщение к наличной культуре, только через процесс, в ходе которого органическое тело индивида превращается в представителя, в полномочного представителя рода (то есть всей конкретной совокупности людей, связанных узами общественных отношений), — наличие этого специфического отношения только и вызывает к жизни и сознание и волю, как специфически человеческие формы психики.

Сознание, собственно, только и возникает там, где индивид оказывается вынужден смотреть на самого себя как бы со стороны, как бы глазами другого человека, глазами всех других людей, только там, где он вынужден соразмерять свои индивидуальные действия с действиями другого человека, то есть только в рамках совместно осуществляемой жизнедеятельности. Только тут, собственно, требуется и воля, как умение насильственно подчинять свои собственные влечения и побуждения некоторому закону, некоторому требованию, диктуемому вовсе не индивидуальной органикой собственного тела, а организацией «коллективного тела», коллектива, завязавшегося вокруг некоторого общего дела.

Здесь-то, и только здесь, и возникает, собственно, идеальный план жизнедеятельности, неведомый животному. Сознание и воля не «причина» появления этого нового плана отношений индивида к внешнему миру, а только психические формы его выражения, иными словами, его следствие. Причем не случайная, а необходимая форма его обнаружения, его выражения, его осуществления.

В более пространное рассмотрение сознания и воли (и их отношения к «идеальности») мы входить не будем, тут уже начинается специальная область психологии. Проблема же «идеальности» в ее общей форме, одинаково значимой и для психологии и для лингвистики, для любой социально-исторической дисциплины, выходит, естественно, за пределы психологии как таковой и должна рассматриваться независимо от подробностей чисто психологического (как и политико-экономического) плана.

Психология вынуждена исходить из того обстоятельства, что между индивидуальным сознанием и объективной реальностью находится такое «опосредствующее звено», как исторически сложившаяся культура, выступающая как предпосылка и условие индивидуальной психики. Это — и экономические, и правовые формы отношений между людьми, и сложившиеся формы быта, и формы языка, и т. д. и т. п. Для индивидуальной психики (для сознания и воли индивида) эта культура непосредственно выступает как «система значений», «овеществленных» и противостоящих ему вполне предметно, как «непсихологическая», как внепсихологическая реальность.

Это обстоятельство в его фундаментальном значении для психологии специально подчеркивает А. Н. Леонтьев: «Итак, значения преломляют мир в сознании человека. Хотя носителем значений является язык, но язык не демиург значений. За языковыми значениями скрываются общественно выработанные способы (операции) действия, в процессе которых люди изменяют и познают объективную реальность. Иначе говоря, в значениях представлена преобразованная и свернутая в материи языка идеальная форма существования предметного мира, его свойств, связей и отношений, раскрытых совокупной общественной практикой. Поэтому значения сами по себе, т. е. в абстракции от их функционирования в индивидуальном сознании, столь же не «психологичны», как и та общественно познанная реальность, которая лежит за ними» [1].

Поэтому-то превращение проблемы «идеальности» в психологическую (или, что еще хуже, психофизиологическую) проблему прямиком заводит материалистиче-

---

[1] *Леонтьев А. Н.* Деятельность и сознание.— «Вопр. философии», 1972, № 12, с. 134.

скую науку в тупик, ибо тайну идеальности хотят в этом случае раскрыть совсем не там, где она в действительности и возникает и разрешается, не в пространстве, где разыгрывается история реальных взаимоотношений между общественным человеком и природой, а внутри черепа, в материальных отношениях между нейронами. А это такая же нелепая затея, как и намерение обнаружить форму стоимости путем химического анализа золота или банкнот, в которых эта форма представлена взору и осязанию. Тот же самый фетишизм, то же самое приписывание естественно-природному веществу свойств, которые на самом деле принадлежат вовсе не ему как таковому, а лишь представленным в нем формам общественно-человеческого труда, формам общественных отношений человека к человеку.

А ведь фетишизм — это и есть самая грубая, самая первобытная и дикая форма идеализма, наделяющего (в фантазии, разумеется) всеми атрибутами «духа» кусок бревна, украшенный ракушками и перьями. То самое фетишистское поведение, которое ничем не отличается от поведения животного, пытающегося облизывать и кусать электрическую лампочку, служащую для нее (с легкой руки экспериментатора) сигналом приема пищи. Для животного, как и для фетишиста, лампочка и бревно вовсе не «сигналы», не обозначения «чего-то другого», а самая что ни на есть физическая часть физической ситуации, непосредственно определяющей их поведение. Так и китайцы нещадно колотят глиняного идола, если тот не желает ниспослать дождь на их поле.

Загадка и разгадка «идеализма» лежит именно тут, в особенностях психики, не умеющей различать в составе чувственно-осязаемой ею, вне мозга существующей «достоверности» две принципиально разные и даже противоположные категории явлений — естественно-природные свойства вещей, с одной стороны, и те их свойства, коим они обязаны не природе, а общественно-человеческому труду, в этих вещах воплощенному, в этих вещах осуществленному и осуществляемому.

Это тот самый пункт, где непосредственно сливаются такие противоположности, как грубо наивный материализм и столь же грубо наивный идеализм, то есть осуществляется прямое отождествление материального с идеальным, и наоборот, происходящее не от большого ума масштаба Платона и Гегеля, а как раз от недостат-

ка этого ума, без раздумья принимающего все то, что существует вне головы, вне психики, за «материальное», а «идеальным» именующего все то, что находится «в голове», «в сознании».

Маркс именно так и понимает суть той путаницы, из которой так и не смогла найти выхода буржуазная политическая экономия. В подготовительных рукописях к «Капиталу» он пишет: «Грубый материализм экономистов, рассматривающих общественные производственные отношения людей и определения, приобретаемые вещами, когда они подчинены этим отношениям, как *природные свойства* вещей, равнозначен столь же грубому идеализму и даже фетишизму, который приписывает вещам общественные отношения в качестве имманентных им определений и тем самым мистифицирует их»[1].

Действительный, научный, а не грубый материализм в данном случае заключается вовсе не в том, чтобы объявлять «первичным» все то, что находится вне мозга индивида, называя это «первичное» — «материальным», а все, что находится в «голове», — «вторичным» и «идеальным». Научный материализм состоит в умении проводить принципиальную границу в составе самих чувственно-осязаемых, чувственно-воспринимаемых «вещей» и «явлений», в умении там, а не где-нибудь видеть различие и противоположность «материального» и «идеального».

Именно такой материализм и обязывает понимать это различие не как понятное каждому обывателю различие между «реальными и воображаемыми талерами» (долларами, рублями или юанями), а как различие, лежащее куда глубже, а именно в самой природе общественно-человеческой жизнедеятельности, в ее принципиальных отличиях как от жизнедеятельности любого животного, так и от биологической жизнедеятельности своего собственного организма.

В состав «идеального» плана действительности входит только и исключительно то, что и в самом человеке и в той части природы, в которой он живет и действует, создано трудом. То, что ежедневно и ежечасно, с тех пор как существует человек, производится и воспроизводится его собственной, общественно-человеческой и потому целесообразной преобразующей деятельностью.

Поэтому-то говорить о наличии «идеального плана»

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 46, ч. 2, с. 198.

у животного (как и у нецивилизованного, чисто биологически развитого «человека») и не приходится, не отступая от строго установленного философией смысла этого слова. Поэтому-то при несомненном наличии у животного психики и даже, может быть, каких-то проблесков «сознания» (в которых очень трудно отказать очеловеченным собакам) ни о каком «идеальном» грамотной речи тут речи быть не может. Человек обретает «идеальный» план жизнедеятельности только и исключительно в ходе приобщения к исторически развившимся формам общественной жизнедеятельности, только вместе с социальным планом существования, только вместе с культурой. «Идеальность» и есть не что иное, как аспект культуры, как ее измерение, определенность, свойство. По отношению к психике (к психической деятельности мозга) это такой же объективный компонент, как горы и деревья, как Луна и звездное небо, как процессы обмена веществ в собственном органическом теле индивида.

Поэтому-то, а не в силу «глупости идеалистов» люди (и вовсе не только и даже не столько философы) и путают «идеальное» с «материальным», то и дело принимая одно за другое. Философия же, даже платоновско-гегелевская, есть единственный путь к распутыванию этой наивной первобытно-обывательской путаницы, хотя обыватель-то как раз больше всех и кичится превосходством своего «трезвого ума» над «мистическими конструкциями Платона и Гегеля».

Идеализм не плод недомыслия, а законный и естественный плод того мира, где «вещи обретают человеческие свойства, а люди опускаются до уровня вещественной силы...»[1], где вещи наделяются «духом», а человеческие существа этого «духа» начисто лишаются. «Товарный фетишизм» и все вытекающие из него на более конкретной стадии экономического анализа оттенки той же закономерности — нечто действительно существующее, продукт реальной метаморфозы»[2], как точно формулирует в своей книге о Марксе Мих. Лифшиц. Объективная реальность «идеальных форм» — это не досужая выдумка злокозненных идеалистов, как то кажется псевдоматериалистам, знающим на одной стороне

---

*Лифшиц М.* Карл Маркс. Искусство и общественный идеал. М., 1972, с. 131.

[2] Там же.

«внешний мир», а на другой — только «сознающий мозг» (или «сознание как свойство и функцию мозга»). Этот псевдоматериализм при всех своих благих намерениях обеими ногами стоит в той же самой мистической трясине фетишизма, что и его оппонент — принципиальный идеализм. Это тоже фетишизм, только уже не бревна, бронзового идола или «логоса», а фетишизм нервной ткани, фетишизм нейронов, аксонов и дезоксирибонуклеиновых кислот, которые заключают в себе на самом-то деле так же мало «идеального», как и любой валяющийся на дороге камень. Так же мало, как мало «стоимости» заключает в себе еще не отысканный алмаз, каким бы огромным и тяжелым он ни был.

Другое дело — мозг, отшлифованный и пересозданный трудом. Он-то только и становится органом, более того, полномочным представителем «идеальности», идеального плана жизнедеятельности, свойственного только Человеку. В этом и заключается действительно научный материализм, умеющий справиться с проблемой «идеального».

И когда Маркс определяет «идеальное» как «материальное», «пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней», то он имеет в виду именно человеческую голову, а не орган тела особи Homo sapiens, растущий на шее этой особи по милости матушки-природы. Об этой разнице многие «материалисты» нередко как раз и забывают.

В голове же, понимаемой натуралистически (то есть так, как ее именно и рассматривает врач, анатом, биолог, физиолог высшей нервной деятельности, биохимик и другие), никакого «идеального» нет, не было и никогда не будет. Что там есть — так это единственно материальные «механизмы», своей сложнейшей динамикой обеспечивающие деятельность человека вообще, и в том числе деятельность в идеальном плане, в согласии с «идеальным планом».

С сознанием и волей «идеальность» действительно связана необходимым образом, но вовсе не так, как изображал эту связь старый, домарксовский материализм. Не идеальность есть «аспект» или «форма проявления» сознательно-волевой сферы, а, как раз наоборот, сознательно-волевой характер человеческой психики есть форма проявления, «аспект» или психическое обнаружение идеального (то есть социально-исторически возникшего) плана отношений человека к природе.

Идеальность есть характеристика вещей, но не их естественно-природной определенности, а той определенности, которой они обязаны труду, преобразующе-формообразующей деятельности общественного человека, его целесообразной чувственно-предметной активности.

Идеальная форма — это форма вещи, созданная общественно-человеческим трудом. Или, наоборот, форма труда, осуществленная в веществе природы, «воплощенная» в нем, «отчужденная» в нем, «реализованная» в нем и потому представшая перед самим творцом как форма вещи или как отношение между вещами, в которое их (вещи) поставил человек, его труд и в которое они сами по себе никогда бы не стали.

Именно поэтому человек и созерцает «идеальное» как вне себя, вне своего глаза, вне своей головы существующую объективную реальность. Поэтому, и только поэтому, он так часто и так легко и путает «идеальное» с «материальным», принимая те формы и отношения вещей, которые он сам же и создал, за естественно-природные формы, и отношения этих вещей, исторически-социально «положенные» в них формы,— за природно-врожденные им свойства, исторически-преходящие формы и отношения — за вечные и не могущие быть измененными формы и отношения между вещами, за отношения, диктуемые «законами природы».

Здесь-то, а не в «глупости» или необразованности людей и лежит причина всех идеалистических иллюзий платоновско-гегелевского типа. Поэтому и философско-теоретическое опровержение объективного идеализма (концепции, согласно которой идеальность вещей предшествует материальному бытию этих вещей и выступает как их «причина») и смогло совершиться только в форме позитивного понимания действительной (объективной) роли «идеального» в процессе общественно-человеческой деятельности, преобразующей естественноприродный материал (включая и собственное «органическое тело» человека, его биологически-врожденную морфологию с ее руками и мозгом).

В процессе труда человек, оставаясь естественноприродным существом, преобразует как внешние вещи, так (и тем самым) и свое собственное «природное» тело, формирует природную материю (включая материю собственной нервной системы и мозга, ее центра), превращая ее в «средство» и в «орган» своей целесообразной жизнедеятельности. Поэтому-то он и смотрит с самого

начала на «природу» (на материю) как на материал, в котором «воплощаются» его цели, и как на «средство» осуществления своих целей. Поэтому-то он и видит в природе прежде всего то, что «годится» на эту роль, то, что играет и может играть роль средства осуществления его целей, то есть то, что так или иначе уже вовлечено им в процесс целесообразной деятельности.

Так, на звездное небо он обращает свое внимание вначале исключительно как на «естественные часы, календарь и компас», как на орудия и инструмент своей жизнедеятельности и замечает их «естественные» свойства и закономерности лишь постольку, поскольку эти естественные свойства и закономерности суть свойства и закономерности того материала, в котором выполняется его деятельность и с которыми он поэтому вынужден считаться, как с совершенно объективным (никак от его воли и сознания не зависящим) компонентом своей деятельности.

Но именно по той же причине он и принимает результаты своей преобразующей деятельности (положенные им самим формы и отношения вещей) за формы и отношения вещей самих по себе. Отсюда — фетишизм любого толка и оттенка, одной из разновидностей коего всегда был и остается философский идеализм — учение, принимающее идеальные формы вещей (то есть воплощенные в вещах формы деятельности человека) за вечные, первозданные и беспредпосылочные «абсолютные» формы мироздания, а все остальное учитывающий лишь постольку, поскольку это «все остальное», то есть все действительное многообразие мира, уже вовлечено в процесс труда, уже сделалось средством, орудием и материалом осуществления целесообразной деятельности, уже преломлено сквозь грандиозную призму «идеальных форм» — форм человеческой деятельности, уже предстало (представлено) в этих формах, уже оформлено ими.

Поэтому «идеальное» существует только в человеке. Вне человека и помимо него никакого «идеального» нет. Но человек при этом понимается не как отдельный индивид с его мозгом, а как реальная совокупность реальных людей, совместно осуществляющих свою специфически-человеческую жизнедеятельность, как «совокупность всех общественных отношений», завязывающихся между людьми вокруг одного общего дела, вокруг процесса общественного производства их жизни. Идеальное и суще-

ствует «внутри» так понимаемого человека, ибо «внутри» так понимаемого человека находятся все те вещи, которыми «опосредованы» общественно-производящие свою жизнь индивиды,— и слова языка, и книги, и статуи, и храмы, и клубы, и телевизионные башни, и (и прежде всего!) орудия труда, начиная от каменного топора и костяной иглы до современной автоматизированной фабрики и электронно-вычислительной техники. В них-то, в этих «вещах», и существует «идеальное» — как опредмеченная в естественноприродном материале «субъективная» целесообразная формообразующая жизнедеятельность общественного человека. А не внутри «мозга», как думают благонамеренные, но философски необразованные материалисты.

Идеальная форма — это форма вещи, но вне этой вещи, а именно в человеке, в виде формы его активной жизнедеятельности, в виде цели и потребности. Или, наоборот, это — форма активной жизнедеятельности человека, но вне человека, а именно в виде формы созданной им вещи. «Идеальность» сама по себе только и существует в постоянной смене этих двух форм своего «внешнего воплощения», не совпадая ни с одной из них, взятой порознь. Она существует только через непрекращающийся процесс превращения формы деятельности в форму вещи и, обратно,— формы вещи в форму деятельности (общественного человека, разумеется).

Попробуйте отождествить «идеальное» с одной из этих двух форм его непосредственного существования — и его уже нет. Осталось одно лишь «вещественное», вполне материальное тело и телесное же отправление этого тела. «Форма деятельности» как таковая оказывается телесно-закодированной в нервной системе, в сложнейших нейродинамических стереотипах и «церебральных механизмах» схемой внешнего действия материального человеческого организма, единичного тела человека. И никакого «идеального» внутри этого тела, как ни старайтесь, вы не обнаружите. Форма же вещи, созданная человеком, изъятая из процесса общественной жизнедеятельности, из процесса обмена веществ между человеком и природой, опять-таки окажется просто материальной формой вещи, физической формой внешнего тела, и ничем более. Так, слово, изъятое из организма человеческого общежития, есть не более как акустический или оптический факт. «Само по себе» оно так же мало «идеально», как и мозг человека.

И только во взаимно-встречном движении двух противоположных «метаморфоз», формы деятельности и формы вещи, в их диалектически-противоречивом взаимопревращении идеальное и существует.

Поэтому-то с проблемой идеальности вещей и смог справиться только материализм диалектический.

## ГЕГЕЛЬ И ГЕРМЕНЕВТИКА[1]

(Проблема отношения языка к мышлению в концепции Гегеля)

Герменевтика, о которой тут пойдет речь,— это вовсе не старинное, разработанное в рамках классической филологии применительно к ее специальным целям искусство перевода и «толкования» памятников античной литературы. К этому искусству с его своеобразной и специальной техникой Гегель, как и философия вообще, если и имеет отношение, то довольно косвенное. С некоторых пор, однако, в работах, посвященных герменевтике, содержатся претензии на решение кардинальных проблем философии как науки, и прежде всего проблемы мышления и его отношения к «подлинному бытию». При этом проникновение в тайны «подлинного бытия» рисуется здесь как акт раскрытия потаенных «смыслов» и «значений» феноменов человеческого существования, то бишь образов жизни «духа», обретающих самосознание в языке и посредством языка. Язык предстает тут как «родной дом бытия» (Хайдеггер), а герменевтика — как естественный способ проникновения в тайны этого «дома». Поэтому подлинной философией современности (и тайной философии прошлых эпох) объявляется «философия языка», то есть определенное понимание отношения языка к мышлению.

А это — проблема действительно серьезная, и в ее свете тема «Гегель и герменевтика» обретает уже прямой и, по существу, философский смысл и потому заслуживает специального рассмотрения.

Свое понимание диалектики лидеры «герменевтического» направления — среди них первым, по-видимому, нужно назвать Ганса Георга Гадамера — разворачива-

---

[1] Расширенный вариант статьи «Гегель и герменевтика. (Проблема отношения языка к мышлению в концепции Гегеля)», опубликованной в журнале «Вопр. философии» (1974, № 8).

ют наиболее обстоятельно в ходе критического исследования гегелевских текстов. Диалектика марксистская, материалистическая явно представляется их взору в качестве некоторой модификации гегельянства, а потому вступать в специальную полемику с нею они, судя по всему, просто не считают нужным. Несколько мимоходом брошенных замечаний в адрес Маркса и марксистов — вот и все, чем считает необходимым удостоить материалистическую диалектику Ганс Георг Гадамер в своем фундаментальном труде «Истина и метод». Такой взгляд несомненно связан с самым существом «герменевтической» концепции философии: в ее своеобразном освещении все действительные различия между Гегелем и Марксом гаснут как несущественные детали, но тем резче проступают общие черты диалектики вообще (разумеется, в ее специально-герменевтической интерпретации) как известного метода мышления, на «подлинное» понимание и применение коего представители герменевтики как раз и заявляют претензию.

Поэтому-то герменевтика представляется себе самой как единственно подлинная наследница гегелевской диалектики (диалектики вообще), присваивающая все то ценное, что содержалось в последней, в то время как другие ответвления и модификации этой диалектики, в том числе и марксистская, толкуются как более и менее некритические репродукции ортодоксального гегельянства.

В этой связи небезынтересно выяснить, что именно в составе гегелевской диалектики герменевтика считает верным и непреходящим, а что отбрасывает как устаревший хлам. Тогда можно будет судить, насколько основательны ее претензии на роль «подлинной» наследницы гегелевской диалектики.

Нужно признать с самого начала, что известные и довольно веские основания для «герменевтической» интерпретации гегелевские тексты дают, и эти основания представители герменевтики старательно и скрупулезно в них отыскивают, обращая внимание на такие моменты, которые в анализируемых ими текстах прямо не выявлены и содержатся там, скорее, «имплицитно», в качестве молчаливо принятых предпосылок, тенденций и оттенков мысли. В этом смысле герменевтика может сослужить некоторую пользу, помогая лучше разглядеть в Гегеле и его диалектике некоторые «скрытые» компоненты.

А уж как эти компоненты расценивались с точки зрения исторических судеб развития диалектики — вопрос другой. А может быть, как раз они-то и составляют в гегелевской диалектике мистифицирующий элемент?

Вглядимся чуть внимательнее в гегелевскую концепцию.

Очевидно, что, поскольку мышление понимается Гегелем не только и даже не столько как одна из субъективно-психических способностей человека, сколько как «абсолютная мощь», творящая мир, оно, с его точки зрения, реализуется и реализовано вовсе не только в языке. Весь окружающий человека мир — реки и звезды, храмы и гильотины, статуи и машины—рассматривается им как опредмеченное мышление, как успокоившийся в своих продуктах, «окаменевший» интеллект. Язык предстает тут лишь как одна из форм универсально-опредмечивающего мышления.

Но столь же очевидно, что, когда речь идет о процессе самопознания, осуществляемого абсолютным мышлением в лице человека, именно язык оказывается той привилегированной формой внешнего проявления, в стихии которой мышление и начинает и заканчивает работу самопознания; именно в языке и через язык оно возвращается к самому себе из всех циклов своего самоотчуждения, вновь обретая тот свой первоначальный облик, который оно имело до своего грехопадения — «до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа».

Эмпирически это «в себе-и-для-себя существующее мышление» предстает в «Науке логики» в образе литературного произведения, или, точнее, в образе читателя, адекватно понимающего текст этого трактата. В акте понимающего прочтения текста Логики, изображающей «абсолютные» формы мышления, эти «абсолютные формы» — категории уже *не изображаются, а существуют* — как живые, активные формы работы мышления, постигающего самое себя, свою «суть». В этом акте «конечное» мышление читателя-человека сливается с «божественным», бесконечным Мышлением, непосредственно реализуя его. Человек тут не только «познает» гегелевского бога как нечто «другое», как нечто отличное от самого себя, а сам есть этот бог.

Таким образом, абсолютное мышление, или мышление как таковое, реализуется и существует (обладает «наличным бытием») именно через такой акт понимающего толкования текста, то есть непосредственно как *система*

*значений слов,* выражающих идеальную схему мироздания, его категориальную схему.

Поэтому в системе гегелевской философии вполне правомерен вопрос о том, может ли «бог» обладать наличным и личным бытием. Может ли он существовать как «вот этот», здесь и теперь (в пространстве и времени) присутствующий индивидуум, как единичная личность — как то, что Хайдеггер с Гадамером титулуют «экзистенцией».

В качестве «мирового разума» гегелевский бог таким — наличным — бытием, отдельным от наличного бытия природы и истории человечества, явно не обладает. Свое наличное бытие он обретает лишь в них и через них и непосредственно — лишь в человеке и через человека, осуществляющего акт самосознания, то есть мыслящего о мышлении.

И если католики представляли себе бога в виде могучего и мудрого старца, парящего в пустоте над безвидной и безлюдной бездной,— примерно так, как его изобразил в своей фреске вдохновенный Микеланджело,— то ортодоксальный гегельянец, без всякого насилия над своей теоретической совестью и не опасаясь иронии, мог бы легко представить себе бога в образе человека средних лет, читающего при свете свечи толстый том «Науки логики»...

Бог здесь — «мыслящее самое себя мышление», и превратиться в этого бога (правда, на время, и именно на время этого приятного времяпрепровождения) может каждый достаточно образованный и серьезный гражданин, умеющий понимать, то есть индивидуально воспроизводить, диалектически разворачивающуюся серию актов мышления о мышлении, совершать восхождение по ступеням категорий Логики, шагая от бытия через сущность к понятию,— то есть читая с пониманием параграф за параграфом (или сочиняя эти параграфы) текст сочинения по логике. Гегелевский бог действительно «наличен» лишь в серии актов словесно-оформленного понимания, и в этом смысле в Гегеле уже имплицитно живет вся гадамеровская «герменевтика» с ее ключевым тезисом: «...бытие, которое может быть понято, есть язык»[1]. Тезисом, который легко оборачивается и звучит так: язык и есть то единственное бытие, которое может быть понято.

---

[1] *Gadamer H. G.* Wahrheit und Methode. Tübingen, 1972, S. XXII.

Или: для понимания существует лишь выраженное в языке и через язык «бытие», а бытие, в языке не выраженное, то есть существующее до, вне и независимо от языка,— это лишь словесная фикция, нечто принципиально непонятное и пониманию не поддающееся. О таком «бытии» может рассуждать лишь тот, кто ничего не понимает и не желает понимать.

Само собой понятно, что прежде всего в эту категорию попадают все материалисты, все сторонники материалистической интерпретации гегелевской диалектики.

Отсюда и вывод: если хочешь обрести подлинное понимание «бытия» (или понимание «подлинного бытия»), то исследуй стихию языка, используя для этого изощренную технику герменевтического метода. Другого пути к истине нет.

Конечно, это уже не совсем Гегель и даже совсем не Гегель, хотя возможность такой интерпретации его диалектики его концепцией не исключается и даже присутствует в ней как неэксплицированная тенденция, как ее скрытый аспект, односторонне и потому резко высвеченный герменевтикой. За это ей можно сказать спасибо. Тут с Гадамером можно согласиться: он помогает разглядеть в Гегеле то, что можно в нем сразу и не заметить, помогает выявить в гелевской диалектике ту реальную тенденцию, тот мотив, который оказался в истории буржуазной философии очень живучим и актуальным.

Родственные ему мотивы не так уж трудно рассмотреть и в таких далеко разошедшихся между собой во всех остальных отношениях учениях, как экзистенциалистская герменевтика и структурализм Леви-Стросса, как «лингвистическая философия» Остина и педантически-формальный анализ Витгенштейна и его последователей. Все эти течения характеризуются стремлением выявить изначально-фундаментальные структуры мышления именно в языке и через язык — через то или иное исследование вербальных экспликаций духовной деятельности, будь то «язык науки» или семантика мифов, философские сочинения или массивы «естественного языка». Это обстоятельство и заставляет несколько более внимательно всмотреться в гегелевское понимание взаимоотношений между мышлением и языком, понимание, не утратившее за истекшие сто пятьдесят лет своей теоретической актуальности.

Поскольку Гегель сам нигде систематически не изложил своего понимания этой проблемы, его концепцию

приходится реконструировать, выявляя при этом некоторые прямо не эксплицированные им предпосылки. Тем не менее картина получается достаточно однозначная. Несомненно, и в этом отношении совершенно правы авторы, комментирующие Гегеля с позиций герменевтики и «философии языка»[1]: язык (в самом широком смысле этого слова) предполагается Гегелем гораздо чаще, нежели о нем говорится прямо.

Но несомненно также и то, что язык интересует Гегеля не сам по себе, а лишь как внешняя форма обнаружения мышления. Поэтому Гегель стремится сквозь формы языка рассмотреть «отчужденные» от него и потому своеобразно искаженные специфическим сопротивлением материала, в котором они воплощаются, чистые формы мышления — логические формы.

Логическая форма для Гегеля — это ни в коем случае не форма языка (как бы широко эта последняя ни понималась). Это форма некоторой реальности, которую нужно понять в ее абсолютной независимости от языка — как до, вне и независимо от языка существующую (и потому мыслимую), а в языке лишь выражающуюся действительность.

Упрекать Гегеля в том, что он рассматривает язык именно так, лишь как форму внешнего обнаружения силы мышления, допуская наличие мышления как особой реальности, существующей до и вне (тем самым и независимо от) языка,— значит, собственно, упрекать его в том, что он всю жизнь занимался логикой, а не лингвистикой, в том, что он посвятил свою жизнь исследованию мышления, а не языка.

Но именно такой упрек и обращает к Гегелю герменевтика, согласно которой не мышление осознает себя в языке и через язык, а, наоборот, язык обретает в логике осознание своих абстрактных схем. Не формы мышления выражают себя в формах языка, а, наоборот, язык находит в «мышлении» и в Логике внешнее, более или менее искаженное, выражение одного из своих аспектов.

При такой интерпретации все логические категории, выстроенные Гегелем в систематизированный ряд, утрачивают, само собой понятно, значение определений вне языка существующей действительности (как бы эта по-

---

[1] См., например: *Simon Josef*. Das Problem der Sprache bei Hegel. Stuttgart, 1966; *Gadamer Hans Georg*. Hegels Dialektik. Tübingen, 1971.

следняя ни понималась — как «бог в его до-природном существовании» или же как материальная действительность природы и человека) и толкуются исключительно как устойчивые схемы выражения «бытия» в языке, то есть как формы языка и лишь языка, ошибочно принятые Гегелем (а за ним вслед и материалистами) за формы развития вне и независимо от языка существующей «действительности», «подлинного бытия», которое в них не представлено и ими не уловимо.

Не «логические» категории поэтому «отлагаются» в языке (как говорил Гегель), а, наоборот, формы языка (его грамматический, синтаксический и семантический строй) обретают свое выражение и узакониваются культурой под условным (и путающим) псевдонимом «логических форм мышления»... На самом-то деле это-де всего-навсего формы языка, «гипостазированные» Гегелем и его материалистическими наследниками...

Гегелевская логика (диалектика) таким образом и ассимилируется этим пониманием — как извращенно-перевернутое изображение «подлинного» отношения между языком и мышлением, между мышлением и действительностью, между действительностью и языком. Отсюда и лозунг Гадамера — «возвратить диалектику в лоно герменевтики», то есть использовать гегелевскую логику как блестяще разработанную технику работы с языком и в языке, как технику «осмысленного толкования» литературных текстов, как инструментарий работы с вербальными образованиями, и только с ними. Всякое иное понимание и «применение» диалектики с этой точки зрения нужно решительно отсечь как неправомерное и иллюзорное. Подлинное же «бытие» — хайдеггеровская «алетейа» — постигается уже не логическими («диалектическими») средствами, а актами иррационального «вживания», вдохновенной интуиции и пр. и т. п.

Поскольку же речь идет о «научном» понимании этой неуловимой «алетейи», то последним, самым глубоким основанием и тайной любого научно-теоретического изображения, до которой может и должна докопаться философская критика, является язык и его имманентные «формы», ничего, кроме себя, не выражающие и ни с чем вне их не могущие быть критически сопоставленными.

В этом пункте экзистенциалистская герменевтика прямо подает руку союза самым крайним фракциям неопозитивистского формализма, сводящего всю задачу логики как науки к анализу языка — «языка науки» ли-

бо «естественного языка». Герменевтика наряду с неопозитивизмом вооружает заинтересованных в том людей (а их немало) техникой, позволяющей превращать любой реальный спор о реальных проблемах в спор о словах, «значениях» употребляемых слов и тем самым любую реальную проблему, любое реальное противоречие реальной жизни — в схоластически-лингвистическую проблему, в противоречие между разными значениями одного и того же слова и т. д. и т. п., а разрешение противоречий видит в изобретении новых, «непротиворечивых» слов...[1]

Логика как наука о мышлении и там и тут, по существу, просто ликвидируется: ее материал распределяется между рядом узкоспециализированных разделов лингвистики, весьма непрочно связанных между собой,— между грамматикой, синтаксисом, семантикой, прагматикой и т. п. А то, что все-таки остается после такого ее четвертования, попадает уже в полное владение иррациональной интуиции под тем или иным модно-ученым ее названием.

Различие между этими двумя способами умерщвления логики — между неопозитивистским педантизмом и цветисто-вдохновенной герменевтикой,— конечно, есть, и эта разница проявляется в интерпретациях гегелевской логики.

Если неопозитивисты попросту отказывают Гегелю в каком бы то ни было значении в истории логической мысли (Гегель-де не имел и не имеет никакого отношения к логике, поскольку он разрушил рамки ее предмета, включив в него мир вещей и событий вне мышления, и потому именовал «логикой» метафизику, то есть совсем не «мышление»), то герменевтика все же считает гегелевскую логику важнейшим этапом в развитии научного понимания логики и мышления, и именно этапом подготовки герменевтического их толкования. Подлинным наследником Гегеля при этом оказывается Мартин Хайдеггер с его школой.

Гегель-де сделал огромный шаг вперед на пути уяснения действительного предмета логики, науки об интеллекте. Никаких-де «вещей» и «мира вещей» он на самом деле в предмет логики не включал — он всю жизнь исследовал лишь высказанные вещи, лишь вещи,

[1] С неопозитивистским вариантом подобных концепций читатель может подробно ознакомиться по работам И. С. Нарского, посвященным критике неопозитивизма.

определенные словами, и общие формы словесного определения вещей (*определенный* на немецком языке звучит как bestimmt, то есть *определенные голосом,* от die Stimme — «голос»).

Поэтому Гегеля-де совсем незачем отлучать от «современного» понимания логики, гораздо правильнее оценить его как тонкого аналитика языка, речи, мира слов и словесных конструкций. Его «Наука логики» может и должна быть истолкована как тончайшее — и притом диалектическое — исследование фактических форм проявления «бытия» в языке. Гегелевская «логическая структура мироздания» есть на самом-то деле не что иное, как «гипостазированная структура языка», и достаточно устранить это «гипостазирование», чтобы увидеть в Гегеле величайшего представителя «философии языка», предтечу «современного» понимания логики и мышления.

Гегелю делается даже такой комплимент: его анализ переходов от одной категории к другой наиболее убедителен и прозрачен-де именно там и тогда, где и когда Гегель проводит его как лингвистический анализ, опираясь на исследование исторических коллизий в системе значений слов, и особенно слов немецкого языка...

Гегелевская логика тем самым начинает выглядеть как специфическая логика немецкого мышления — мышления в немецком языке — и оказывается совсем неубедительной для мышления иноязычных наций и народов.

Доля истины тут, конечно, есть: Гегель действительно прибегает к чисто словесной игре там, где ему никак не удается иным путем вывести одну категорию из другой (Wesen, «сущность»,— из прошедшего времени глагола sein — «быть», а с артиклем — «бытие», das Wesen, Grund, «основание»,— из немецкой идиомы «zu Grunde gehen» — «погибать», «погружаться на дно, в основание» и т. п.). В этой остроумной игре словами герменевтика и усматривает «наиболее убедительное» в логической дедукции категорий его логики. Сомнительный комплимент. В качестве наиболее ценного содержания гегелевской диалектики тут выбран как раз непереводимый на другие языки чисто лингвистический фокус, в полной мере оценить который может лишь немец...

И вывод отсюда естествен: никакого универсального значения гегелевская логика не имела, не имеет и иметь не может. Рационально она должна быть истолкована

и воспринята лишь как «выданная» за «универсальную», специфически национальную логику немецкого научно-теоретического мышления.

А «универсальная логика», логика «мышления вообще» — это иллюзия, питавшаяся пангерманистскими устремлениями Гегеля и его последователей. Для других стран и народов она необязательна, неубедительна, неприемлема.

Нетрудно понять, что комплимент Гегелю одновременно нацелен — но уже в качестве ядовитой стрелы — в адрес Маркса, в адрес логики «Капитала».

«Герменевтизированный» Гегель тем самым превращается в аргумент против универсального (интернационального) значения теории вообще, науки вообще, мышления вообще.

Человек живет в мире слов, точнее, в мире снов, создаваемых магической силой языка, и каждый народ грезит на своем собственном языке. И жизнь — сон, и наука — сон, структурированный словом, языком. Никакого отношения к действительности (к «алетейе») этот сон не имеет, и лишь вдохновенные гении ранга Мартина Хайдеггера способны устанавливать между этими двумя мирами какую-то связь, определять, какой сон следует считать аллегорическим изображением «бытия-алетейи», а какой — не следует...

Мышление же, описываемое в «Логике» Гегеля, есть на самом деле лишь вербальная деятельность, управляемая правилами сцепления слов со словами, механизмом слов-шестерен, цепляющихся одна за другую, но нигде не зацепляющих действительности вне языка, вне слова.

Конечно же, так интерпретированный Гегель имеет уже совсем мало общего с Гегелем неинтерпретированным, с подлинным Гегелем, с его пониманием мышления и логики. И тем не менее приходится признать, что известные основания и поводы для такой интерпретации гегелевская концепция отношения мышления к языку все же дает. Герменевтическая версия диалектики в ней потенциально заложена, ибо Гегель при всех его оговорках придает слову (речи и языку) значение привилегированной формы «обнаружения» мышления для себя самого, приписывает ему такую роль в истории — в истории вообще, в истории культуры и в истории логической культуры в особенности, которую слово на самом-то деле не играло и играть не могло.

Тем более важно четко выявить в составе гегелев-

ской концепции, в самом ее фундаменте, в понимании отношений между мышлением и языком, между мышлением и действительностью, между деятельностью и языком, некоторые, прямо не сформулированные самим Гегелем аксиомы, некоторые «самоочевидные» (для него) предпосылки.

Но сделать это нужно не для того, чтобы их принять (как это делает герменевтическая диалектика), а для того, чтобы установить действительно критическое отношение к ним, чтобы избавиться от всяких следов лингвистического фетишизма в понимании мышления и его отношения к вне мышления существующему миру, к миру реальной природы и реальной истории.

Вопрос, иными словами, состоит в том, чтобы свести серьезные критические счеты с гегелевским пониманием мышления (а тем самым и предмета логики как науки о мышлении), разрушив некоторые аксиомы его понимания, до сих пор кажущиеся самоочевидными далеко не только правоверным гегельянцам.

Эта аксиома, достаточно явно выраженная уже в тексте «Иенской реальной философии» и оказавшаяся в истории очень живучей, гораздо более живучей, нежели воздвигнутая на ней остальная гегелевская постройка, состоит в том, что именно слово (как язык, как речь, как высказывание) рассматривается как первая — и по существу, и во времени, и логически, и исторически — форма наличного бытия (обнаружения) духа, его логического строя для себя самого. Применительно к истории земного воплощения «абсолютного духа» Гегель целиком принимает тезис св. Иоанна: «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово был Бог... Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть...»

Именно в слове и через слово гегелевский бог, то есть обожествленное человеческое мышление, впервые пробуждается к сознательной жизни. В виде слова — в виде упорядоченных колебаний воздушной среды, вызванных артикулированным дрожанием голосовых связок, голосом,— «мышление», до этого спавшее и в человеке, и в камне, и в осле, «полагает само себя как предмет», как «вещь» — как форму колебаний воздуха, а через них и барабанных перепонок другого человека (другого «конечного духа»). Как звук слово «гаснет» в акте его слышания, превращаясь опять в то самое состояние «духа», которое этот звук произвело на свет. Слово — как имею-

щий значение звук — рождается тут сразу как посредник между двумя «конечными духами», то бишь между двумя мыслящими существами, соединяя эти два духа в один. На гегелевском языке эта ситуация выражается так: слово есть посредник между «духом» и «духом», или, что то же самое, посредник «духа» с самим собой... «Значение» — вначале бестелесное — обретает тело звука, воплощается в звук, а затем, угаснув в ушах другого человека, снова превращается в «чистое значение», в состояние духа.

Таким образом, мышление выявляет свою творческую силу вначале именно как силу, творящую имена,— как «Namengebende Kraft». Оно выступает вначале как царство имен, и в этом царстве затем обнаруживается явный порядок, созданный, хотя и вполне бессознательно, той же самой творческой силой, что и сами «имена». В нем обнаруживается для мышления (для «духа») его собственная, изначально-врожденная ему способность — способность упорядочивать. Этот созданный «духом» («положенный мышлением») порядок в царстве имен непосредственно и выступает перед ним как связь имен, то есть как «грамматический строй языка». Грамматический строй языка и есть поэтому первая форма обнаружения, проявления вовне, логического строя создавшей язык силы — творческой силы мышления, и, постигая грамматику, мышление тем самым постигает свою собственную, изначально и имманентно присущую ему логическую природу.

*«Изучение грамматики...* составляет начало логического образования»[1],— постулирует Гегель уже в качестве директора гимназии, и «это занятие можно считать изучением элементарной философии»[2].

«Изучение грамматики *древнего* языка имеет одновременно то преимущество, что оно есть постоянная и непрерывная деятельность разума, поскольку здесь, в отличие от родного языка, где привычка без размышления дает правильные сочетания слов, необходимо учесть определенное значение частей речи, определяемое рассудком, и призвать на помощь правила для их соединения. Но тем самым и происходит постоянное подчинение особенного общему и обособление общего, в чем ведь и состоит форма деятельности рассудка»[3]...

---

[1] *Гегель Г.-В.-Ф.* Работы разных лет, т. 1. М., 1970, с. 406.
[2] Там же, с. 407.
[3] Там же.

Такое понимание отношений между логикой и грамматикой можно проследить во всех произведениях Гегеля — оно оставалось для него аксиомой до конца. «Формы мысли выявляются и отлагаются прежде всего в человеческом *языке*» [1],— повторяет он в «Большой Логике».

Как видим, обрисованное понимание отношений между мышлением и языком лежит в основе не только логики — на нем базируется и гегелевское понимание антропогенеза, и понимание истории, и понимание сути педагогического процесса. Это — универсально-аксиоматическое положение всей его грандиозной системы.

И если его принять, то с «герменевтической» интерпретацией гегелевской философии спорить будет уже трудно, если не невозможно. Понимание языка как первой и непосредственной формы обнаружения мышления пронизывает, как сквозная нить, и «Феноменологию духа», и «Философию истории», и «Философию права», и «Науку логики»: язык везде образует стихию, в которой и начинается и заканчивается история обретения Абсолютным духом (то есть обожествленным человеческим мышлением) самосознания — от первых его проблесков до завершающего самоотчета в «Логике». Потому также и гегелевскую конструкцию удается, не совершая при этом никаких грубых и очевидных насилий над текстами его сочинений, изобразить как исторически превзойденный прообраз современной «философии языка».

Однако же такое толкование связано с весьма ощутимыми потерями в понимании подлинного Гегеля, с отсечением как раз тех тенденций его концепции, которые вели (в перспективе, разумеется) к материализму, к материалистическому пониманию его диалектики, его логики. Всмотримся в его концепцию несколько внимательнее.

Прежде всего надлежит подчеркнуть то несомненное обстоятельство, что язык (речь) ни в коем случае не является для Гегеля единственной формой объективации мышления, единственной формой наличного бытия духа, то есть «непосредственной действительностью мышления».

Оставим на время без внимания тот факт, что для Гегеля все чувственно-воспринимаемое многообразие мироздания есть «отчужденное мышление» — и солнце,

---

[1] *Гегель Г.-В.-Ф.* Соч., т. 5, с. 6.

и луна, и океаны, и все прочее. Все это принадлежит, как и органическое тело самого человека, к «доисторическим» предпосылкам мышления и ни в каком мышлении для своего существования не нуждается.

Совсем по-иному обстоит дело с теми чувственно-воспринимаемыми «вещами», которые, хотя и существуют вне сознания человека, тем не менее созданы его целесообразной деятельностью,— с пирамидами и храмами, с орудиями труда и машинами, с железными дорогами и искусственными спутниками Земли. По отношению к этой категории вещей Гегель не так уж не прав, когда определяет их как создания разума, как разум, воплощенный в естественноприродном материале — в камне, в дереве, в металле,— как «опредмеченную силу знания и мышления».

Ничего фатально-идеалистического в таком понимании нет. Более того, в нем сказалась как раз могуче-реалистическая — материалистическая по своей тенденции — особенность гегелевского мышления и гегелевской философии.

Она заключается именно в том, что язык рассматривается им хотя и как первая, но вовсе не единственная форма «внешнего проявления» силы мышления. Внешним обнаружением человеческого мышления выступает в его концепции весь мир предметов, созданных человеком для человека,— все материальное тело человеческой культуры. Человек обнаруживает себя как «мыслящее существо» отнюдь не только в говорении, не только в деятельности языка и голосовых связок, сотрясающих воздух, но и в деятельности руки, формирующей внешнюю природу сообразно велениям рассудка и разума.

В работе руки мышление «обнаруживает себя» ничуть не менее очевидно, чем в сотрясениях воздуха языком,— и это не случайный мотив в гегелевском мышлении, не мимоходом брошенное замечание.

«Рука и в особенности *кисть руки* человека есть... нечто только ему свойственное; ни одно животное не имеет такого подвижного орудия деятельности, направленного вовне. Рука человека, это *орудие орудий,* способно служить выражением бесконечного множества проявлений воли» [1].

И еще красноречивее: «Наряду с органом речи рука больше, чем что бы то ни было, служит человеку для

---

[1] *Гегель Г.-В.-Ф.* Соч., т. 3, с. 196.

проявления и воплощения себя... О ней можно сказать, что она *есть* то, что человек *делает*, ибо в ней, как в деятельном органе своего самоосуществления, человек наличествует как одушевляющее начало...»[1].

Можно без преувеличения сказать, что именно через понимание этой роли «руки» в «Феноменологию» и «Философию духа» врывается свежий ветер действительности, человеческого мышления, ибо при всей важности той роли, которую играет в жизни человека и человечества слово, речь, язык, для философии как науки все же важнее и интереснее выражаемая этим словом суть дела. Этим философ и отличается от лингвиста, а Гегель — от Карнапа или Гадамера...

Уже и в быту важно различать слова и дела — то, что человек говорит о себе, от того, что он действительно делает. «То, что он делает» гораздо полнее и адекватнее обнаруживает действительный способ его мышления, нежели то, что он высказывает, рассказывает, вещает.

«...Для разумного человека важнее всего не слова, а *суть дела*,— пишет Гегель,— но из этого не следует, что суть дела можно обозначать не подходящим для нее словом, ибо это — несообразность и в то же время обман, когда воображают и утверждают, будто не хватает только надлежащего *слова*, и скрывают от себя, что фактически недостает самой сути дела, т. е. понятия; если бы последнее имелось, нашлось бы для него и надлежащее слово...»[2].

Материалист может со спокойной совестью подписаться под этой гегелевской сентенцией. С «герменевтической» же интерпретацией Гегеля она вяжется очень плохо. Так же плохо, как и нижеследующий пассаж: «Человека в гораздо меньшей степени можно узнать по его внешнему облику, чем по его поступкам. Даже язык подвержен судьбе одинаково служить как сокрытию, так и обнаружению человеческих мыслей»[3].

«То, что человек делает» — система его поступков, его деяний,— обнаруживает все то, что он скрывает и от самого себя и от других. В этом смысле «рука» (а она и есть «то, что человек делает») гораздо правдивее, чем орган речи, язык, и без ее помощи человеческое мышление никогда не обрело бы не только «абсолютного», но даже и относительно верного «самосознания».

---

[1] *Гегель Г.-В.-Ф.* Соч., т. 4, с. 176.
[2] Там же, с. 168.
[3] Там же, с. 3, с. 199.

Поэтому-то практический акт, или мышление в форме воли, и входит в гегелевскую концепцию логики отнюдь не только как чисто внешняя реализация велений разума, то есть ранее свершившихся теоретических актов духа, но и как своеобразный фильтр, сквозь который просачивается лишь то, что было в этих теоретических актах и в выражающих их словах объективного. Чисто субъективное же в этом фильтре застревает как сор, в том числе и словесный сор.

Выраженное на гегелевском языке, это звучит так: практический акт, и только он, выявляет подлинное значение слов, скрытое от чисто теоретического акта, ему предшествовавшего. Так, гильотина Робеспьера «обнаружила» подлинное значение красивых фраз Руссо, от самого Руссо скрытое.

Только учитывая это, можно понять, почему действительными формами мышления (действительными логическими формами) у Гегеля никак не могут быть формы языка, как бы широко последний ни понимался. Действительное, а не мнимое мышление есть такая деятельность мыслящего человека, которая одинаково хорошо реализуется не только в словах, но и в делах. Именно поэтому логическая форма, «логос», есть *сущность* вещей и речи, *вещь* и *вещание*, категория»[1].

Логическая форма, форма мышления, реализуется поэтому одинаково хорошо и в виде слова (в виде артикулированного звука, в виде речи) и в виде вещи в самом прямом и грубоматериальном смысле этого слова, точнее говоря, в виде системы вещей, составляющих материальное тело культуры,— «неорганическое тело человека», очеловеченную природу.

В этом, несомненно, материалистическая тенденция гегелевской концепции. Вещи включены Гегелем в логический процесс как его момент, как метаморфоза, как несамостоятельный («положенный» и преходящий) компонент и звено процесса, как нечто возникающее и исчезающее в нем, в его течении, а практика понята при этом как критерий истины.

В этом — при всей идеалистической ограниченности гегелевской позиции — широта и величие гегелевской логики как науки, исследующей формы и законы производства и воспроизводства вещей, включая и такую «вещь», как слово, деятельностью мыслящего существа.

---

[1] *Гегель Г.-В.-Ф.* Работы разных лет, т. 1, с. 292.

Именно тут, в понимании мышления как деятельности, одинаково хорошо реализующейся и в словах и в вещах (а не только в словах), и вызревал внутри гегелевской системы зародыш более широкого — материалистического — миропонимания, понимания и действительности и самого мышления.

Естественно, что герменевтика обращает мало внимания на этот пункт, касаясь его лишь поверхностно и явно неохотно, а потому и не проникая в действительную глубину гегелевской диалектики, и особенно в гегелевское понимание мышления.

Можно легко показать, что только при материалистическом прочтении замысловатых гегелевских пассажей в них просматривается не только очень «земное», но и очень глубокое содержание, неуловимое при любой другой установке внимания или же кажущееся просто искусственным нагромождением специфически гегелевских словечек и оборотов.

Согласно Гегелю, «вещи» («предметы») включаются в логический процесс именно через деятельность руки, реализующей в них тот или иной замысел, ту или иную «мысль». Мышление при этом «опредмечивается» в материале, а материал «распредмечивается», то есть утрачивает свою естественноприродную форму и обретает вместо нее новую, «положенную» мышлением, превращаясь в «отчужденную мысль». При этом и возникает сложнейшее «полемическое» отношение между «деятельным всеобщим» и сопротивлением «особенности» неподатливого материала, между живой и «мертвой» (абстрактной) всеобщностью и т. д. и т. п., поскольку активное действие вызывает противодействие, пассивность оборачивается активностью и т. д., «свое» — «иным», а «иное» — «своим».

Тот факт, что Гегель увидел в деятельности руки эту весьма нетривиальную — диалектическую — ситуацию, принадлежит к числу наиболее глубоких прозрений мыслителя. Для выражения этой действительно сложной и противоречивой работы ему и потребовалась соответственно сложная и диалектическая система понятий и «надлежащих слов».

Величайшим завоеванием Гегеля было то, что он включил практику (изменение природного материала деятельностью руки) в логический процесс, истолковав эту практику как фазу протекания логического процесса, притом как такую фазу его, которая «снимает» одно-

сторонность чисто теоретического отношения мыслящего существа к миру и даже выступает как критерий чисто теоретической истины, то есть истины в ее словесном выражении.

В силу этого мышление и выступает в его концепции как возвратно-поступательный процесс, как серия сменяющих друг друга циклов «теоретической» и «практической» деятельности, где каждый из этих циклов замыкается «на себя» именно в той точке, в которой он берет начало из цикла предыдущего и одновременно кладет начало циклу последующему — известный гегелевский образ бесконечности — спираль, круг кругов.

Цикл чисто теоретического движения, воплощающийся и реализующийся прежде всего в слове, возвратившись в точку исхода, переливается в цикл практической реализации «теоретической» истины, где мышление воплощается уже не в колебаниях воздуха, а в формирующем преобразовании гораздо более неподатливого материала — в процессе, где бесформенный камень превращается в идола, в стены храма, в каменный (а затем и в бронзовый или железный) топор, в плуг, в машину и т. д. и т. п. и далее — в атрибуты государственной машины, экономики и пр.

В этом понимании мышления слиты воедино и диалектическая сила и идеалистическая слабость гегелевской реконструкции истории земного воплощения логической идеи (то есть обожествленной им логической структуры человеческого самосознания).

Слабость ее заключается именно в том, что чисто теоретическое сознание, непосредственно объективирующее себя в слове, как Namengebende Kraft, выступает как первая, изначальная и не нуждающаяся ни в каких внешних предпосылках форма проявления мыслящего духа.

Орудия же труда — каменный топор, кресало или плуг,— а затем и продукты, с помощью этих орудий производимые на свет (хлеб, дом, храм и пр. и т. д.), появляются в его концепции в качестве второй, уже производной от слова, метаморфозы «мыслящего духа». Иными словами, в виде орудия труда, с помощью которого умная рука изменяет природу, проявляет себя (обнаруживает и тем самым «отчуждает» себя) уже достаточно хорошо осознавший себя в слове, уже «проговоривший» свое внутреннее, готовое, божественное содержание мыслящий дух — абсолютная идея.

Собственно, эта явно перевернутая по сравнению с действительной исторической последовательностью антропогенеза очередность (сначала слово как «орудие» посредничества конечного духа — с конечным же духом, то есть бесконечного духа — с самим собой, а затем уже орудие труда как орудие посредничества готового духа — с природой, как орудие одухотворения природы) и вынуждает Гегеля к допущению самой вздорной предпосылки и аксиомы всей его философии — к определению «чистого мышления» как «бога в его домировом существовании».

Поскольку речь с самого начала идет не о рождении, не о возникновении мышления в человеке или в любом другом мыслящем существе, а только и исключительно о формах проявления в нем этой силы, этой деятельной способности, постольку он и вынужден предположить ее как таковую, как некую космическую силу, до поры до времени спящую и в человеке, и в камне, и в звездах, как «опредмеченную» в них схему деятельности духа вообще.

К этому допущению Гегеля вынуждает именно то, и как раз то, обстоятельство что язык (die Sprache) взят им за отправную точку истории «земного» воплощения мышления, а чувственно-предметная жизнедеятельность человека и мир создаваемых и воссоздаваемых им «вещей» — как вторая, как производная метаморфоза того же самого мышления, уже обусловленная языком и выявившимися в языке логическими категориями.

Поскольку процесс, внутри которого реальное мышление человека рождается, возникает (а не «проявляется»), заранее истолкован Гегелем как следствие уже проснувшегося (уже осознавшего себя в слове) мышления, в гегелевской системе понятий становится уже невозможным даже поставить, а не только решать и решить вопрос о рождении и возникновении этой «силы», то есть деятельной способности человека.

Когда Гегель титулует мышление «богом», да еще в «домировом его существовании», это нужно понимать просто как дипломатический прием, на языке его века выраженный; он ни одного вразумительного слова не может сказать о тайне рождения, возникновения мышления с его логическим строем. А не может именно потому, что уже истолковал чувственно-предметную жизнедеятельность, подлинную причину мышления, как его следствие.

Причина тут, как вообще часто у Гегеля, принята и выдана за следствие своего собственного следствия. И тут «сын создает отца», и о причине возникновения «сына» спрашивать становится уже недопустимым, неправомерным. Этот логический фокус всегда очень нетрудно проделать там, где речь идет о циклических процессах, спиралями возвращающихся к своему началу. В этих циклах мышление и в самом деле непосредственно выглядит как causa sui (как «причина самого себя»), периодически возвращающаяся «к себе» — в слове — как к своей «непосредственной действительности» из циклов своих «отчуждений» во внешнем материале, из своей «опосредствованной» (деятельностью руки) «действительности».

Да, если «непосредственной действительностью мышления» считать слово, речь, язык, а созданные рукой вещи рассматривать как более сложную и «опосредствованную» действительность мышления, то иначе дело теоретически представлено быть и не может.

Ибо в языке, в слове мышление действительно лишь выражается, лишь проявляет себя («для другого», а тем самым и «для себя самого»). Как реальная деятельная способность человека оно представляет собой более фундаментальную способность, нежели способность «именовать» и действовать с «именами», нежели Namengebende Kraft, и в этом отношении Гегель абсолютно прав. Язык на самом деле продукт рассудка.

Не то получается, когда рассматривается «работа руки». Здесь мышление не «проявляет», «не выражает себя», а впервые возникает, создается, рождается — и именно как функция системы мозг — рука, системы, которая вначале управляется вовсе не «мышлением», а вполне материальными факторами. Давлением потребности в определенном материальном предмете, с одной стороны, и условиями удовлетворения потребности в нем — с другой, то есть условиями отыскания или производства такого предмета (предмета потребности — вначале животной, а затем и культурно-человеческой потребности).

Возникая как форма реальной предметной жизнедеятельности, как форма «работы руки», мышление не «проявляется» в этой работе, а непосредственно есть эта работа, есть мышление в его непосредственной действительности. А в слове оно действительно уже «выражается», уже внешне «проявляется».

Поэтому есть рациональный смысл в гегелевском определении языка как «продукта рассудка». Но вещи, созданные рукой человека (предметы труда, средства труда и продукты труда), рассматривать в качестве «продуктов рассудка» уже никоим образом нельзя, ибо, скорее, «рассудок» есть продукт и форма деятельности, создающей вещи. А не наоборот, как то получилось у Гегеля.

Впрочем, тот факт, что в деятельности руки непосредственно дано не «выражение» мышления, а само мышление как таковое, понимал прекрасно уже сам Гегель. «Выражением» же мышления в данном случае оказывается продукт работы руки, а не сама работа.

«...Внутреннее, поскольку оно есть в органе, есть сама *деятельность»* (органа, разумеется), и потому «уста, которые говорят, рука, которая работает... дают не только *выражение* внутреннего, но и его само непосредственно» [1].

Ибо «непосредственной деятельностью» внутреннего — то есть мышления — является сама деятельность органа в момент ее осуществления, и ни в коем случае не продукт ее, уже «отделившийся» от органа, будь то произнесенное или написанное слово или же произведенная вещь. Так же мало это мышление можно увидеть в рассмотрении «устройства органа», который его осуществляет. В анатомии руки, черепа и мозга мышление тоже лишь выражается, оставаясь чем-то всецело «другим». Поэтому и стремление понять мышление через исследование «устройства» осуществляющих его органов — это такая же бесплодная затея, как и желание понять музыку Моцарта, исследуя устройство клавесина, на котором она исполняется. Мысль весьма актуальная и в наш век, в век кибернетики.

Наоборот, рассмотрение форм деятельности руки (как и форм деятельности, осуществляемой голосовыми связками) есть рассмотрение мышления, которое в качестве «внутреннего» непосредственно в них наличествует.

Отсюда — из такого понимания — достаточно сделать совсем небольшой шаг, чтобы выйти на ясный простор материалистического взгляда на мышление и тайну его возникновения, бережно сохраняя при этом все действительные завоевания гегелевской диалектики.

---

[1] *Гегель Г.-В.-Ф.* Соч., т. 4, с. 166.

Достаточно увидеть первую и «непосредственную» действительность мышления не в работе голосовых связок, не в речи и языке, а в работе руки, в процессе преобразования и созидания предметного мира, чтобы сразу же отпала всякая нужда в допущении лишь якобы «проявляющегося» тут (и потому уже как-то существующего до этого) «абсолютного» мышления, логически структурированной идеи.

В работе руки мышление «проявляется», впервые возникая как таковое, как реальная способность человека активно сообразовывать свои действия с формой другого тела (любого другого тела), а не с формой и расположением частей своего собственного «устройства».

Это понимание мышления, сформулированное Спинозой и несомненно известное Гегелю, представляет собой действительную альтернативу гегелевскому пониманию— его материалистическую альтернативу.

Работа руки определена, детерминирована «формами и расположением» других тел, их собственной определенностью, и потому всякая определенность ее деятельности полагается извне — формой и расположением тел внешнего мира, — в то время как работа голосовых связок, приводящих в движение абсолютно пластичную воздушную стихию, «извне» не связана ничем. Грубо говоря, языком можно болтать как угодно и что угодно, но, чтобы действительно сделать вещь, рука обязана считаться с извне данными формами материала своей работы и сообразовывать свои действия с объективными свойствами материала, иначе она упрется в неодолимое его сопротивление и вынуждена будет изменить форму своих действий, сообразуя их с условиями и требованиями той «стихии», в которой они выполняются.

Таким образом, альтернатива «материализм или идеализм» конкретизируется здесь в дилемме, какую из двух форм «внешнего обнаружения» мышления считать базовой. То ли говорение (придание определенной формы колебаниям воздуха), то ли производство вполне материальных вещей деятельностью руки (придание определенной формы камню, дереву, металлу).

Для Гегеля такой «базовой», первой формой проявления силы (способности) мышления выступает производство имен, артикулированных звуков — деятельность, детерминированная всецело «изнутри» мыслящего существа,— и потому слово рассматривается как «опосредствующее звено» между духом и духом, как форма опо-

средования духа самим с собой. Естественно, что «дух» тут приходится предполагать как «деятельное начало», в котором уже заранее — до всякого проявления — имеется логическая детерминация его формирующих воздух действий, заложенная в нем как «логический инстинкт языка».

Предмет же, созданный рукой (опор, кресало или плуг, а далее и все остальное), рассматривается Гегелем уже по образу и подобию (по «модели») слова, тоже лишь как «опосредующее звено», замыкающее «дух с духом» или «дух с самим собой». Дух и тут остается заранее предположенным началом (и концом) процесса — абсолютной точкой исхода и возврата. Он сначала отчуждается в словах и вещах, а затем вновь возвращается к самому себе, в чистую стихию «значений» слов и вещей, стряхивая с себя грязь естественноприродного, чувственно-воспринимаемого материала своего воплощения, своего опредмечивания и отчуждения.

Поэтому-то единственным состоянием, в котором происходит полное «снятие отчуждения», для Гегеля и является парение в стихии «чистых значений» (будь то значение слов или вещей), акт понимания, акт чистого знания, внешне «воплощенного» в словах и вещах.

Вся эта остроумная конструкция рушится сразу же, как только базовой, фундаментальной и непосредственно-первой формой проявления «силы мышления», где мышление находится «при себе», в своей родной стихии, выступает реальная, материальная, реализирующаяся непосредственно в естественноприродном материале деятельность руки.

Тогда именно в языке, в слове приходится видеть «внешнее проявление» и «отчуждение» этой изначальной силы и понимать производство слов по образу и подобию производства вещей — по «модели» реальной продуктивной деятельности человеческого существа,— а акт «снятия отчуждения» видеть в сфере производства вещей — орудий труда и их продуктов.

И тогда в политэкономии, а не в лингвистике, не в синтаксисе или семантике усматривается «положительная наука», действительно раскрывающая тайну «отчуждения» и указывающая путь к его «снятию», к его устранению. На этот путь с самого начала и становится в критике «гегельянщины» К. Маркс, на этом пути и развивается марксизм, выражающий в языке естественноприродную и социальную реальность и законы ее движения.

Это — совсем не то «бытие-алетейа», о которой цветисто и вычурно декламируют Хайдеггер и Гадамер. Соответственно — и не та «диалектика», которую они сумели извлечь из гегелевских текстов.

Поскольку диалектика и есть Логика развивающегося мышления, Логика (метод) развития действительного понимания, действительного «бытия», постольку материалистическая интерпретация гегелевской диалектики и состоит прежде всего в том, чтобы увидеть в его схемах развития «абсолютного духа» мистифицированно-искаженное изображение реальных всеобщих закономерностей долгого и трудного процесса освоения природы общественным человеком, или, что то же самое, процесса исторического развития всей человеческой культуры, как материальной, так и духовной.

В качестве Логики диалектика и есть теоретически осознанное (и, конечно же, выраженное в языке, в «надлежащих словах») понимание диалектического ритма развертывания этого процесса, его всеобщих «схем», не зависящих (как и сам процесс) от языка, как бы широко и глубоко последний ни понимался.

Поэтому законы развития «понимания», законы Логики, и суть не что иное, как верно понятые законы развития естественно природного материала, вовлеченного и ежедневно вовлекаемого в процесс построения «неорганического тела человека», в процесс созидания материального тела цивилизации со всеми ее атрибутами и надстройками, осознанные и проверенные тысячелетиями практической деятельности всеобщие законы развития вообще.

Вообще, в общей форме. Ни в коем случае не специфически-всеобщие законы развития только «мышления», и не специфически-всеобщие законы развития природы, и не специфически-всеобщие законы развития общественного организма как такового.

Только те всеобщие закономерности, которые управляют развитием и «бытия» (то есть природа плюс общество) и «мышления», только те законы развития, которые остаются инвариантными, идет ли речь о развитии бытия или о развитии мышления, «понимания», согласно материалистической интерпретации диалектики, заслуживают титула логических закономерностей.

Это ни в коем случае не «специфически-всеобщие» законы мышления, выполняющего свою работу в языке. Не в языке и не с языком совершается труд мышления;

предметом мышления всегда была и навсегда остается объективная реальность и процесс ее изменения человеком, его трудом, вовлекающим в циклы своего развития все новые и новые сферы естественноприродного материала, любого материала. Поэтому-то законы процесса изменения природы человеком и суть законы изменения любого естественноприродного материала, а не «специфические» формы и структуры «субъективной деятельности» как таковой; эта деятельность всегда и везде предметна, всегда выполняется в том или другом, в любом естественноприродном материале. Это — законы изменения любого естественно природного материала, законы его изменения вообще. Как таковые они выступают в своем чистом виде только и исключительно как законы человеческой деятельности вообще, а осознаются только и исключительно как ее логические «параметры», как схемы активной преобразующей работы общественного человека, ассимилирующего всю природу через процесс труда. Логические — диалектические — законы и суть не что иное, как законы процесса «обмена веществ» между человеком (обществом) и природой, законы превращения объективного в субъективное и обратно. Законы процесса циклического, точнее, спиралевидного, с каждым циклом расширяющего свои масштабы.

Поэтому законы диалектики (логики) и связывают в одно целое и природу, и общество, и «мышление» (познание, понимание). Это именно законы связи, взаимоперехода одного в другое, формы их реального конкретного тождества, законы процесса отождествления, понимаемого как превращение одного в другое, непосредственно естественноприродного в общественное, историческое бытие человека.

Это — всеобщие законы процесса, в ходе которого естественноприродный материал (в том числе органическое тело самого человека) превращается в материю тела культуры. Процесс труда, историческое развитие форм труда, история человечества, его производительных сил — вот реальность этого процесса, в ходе которого возникает и развивается в качестве его необходимого компонента Знание, позднее обретающее форму Науки.

По этой простой причине материалистическая интерпретация гегелевской диалектики и возникла именно там, где логический инструментарий Гегеля был поставлен на очную ставку с его действительным прообразом —

с действительной историей человечества, с историей преобразования природы — трудом. Поэтому-то рождение материалистической диалектики и совпало по существу и по времени с рождением материалистического понимания истории человечества, то есть до и независимо от успехов современного Марксу и Энгельсу естествознания.

Поэтому-то Логика, с помощью которой было разработано материалистическое понимание истории человечества, и оказалась на порядок выше (то есть объективнее, вернее) той логики, которой довольствовались современные Марксу, Энгельсу и Ленину естествоиспытатели. В силу этого подлинную Логику современного материализма нельзя получить лишь на пути обобщения тех логических форм (способов мышления), которые сознательно практикуются в современном естествознании даже самыми крупными его корифеями. Тут можно рассмотреть лишь тенденции в направлении к ней, к Логике более высокого (в марксизме уже достигнутого) порядка.

Диалектика, понимаемая, по Марксу, Энгельсу и Ленину, как Логика, то есть как осознанная совокупность закономерностей развития вообще, закономерностей развития, остающихся инвариантными в любой частной сфере этого развития (будь то «бытие» или «мышление»), потому-то и дает единственно объективную схему понимания.

При этом речь идет именно о понимании объективной реальности в ее собственном развитии, а не в понимании текстов, как бы мудры и хороши эти тексты ни были.

В этом и заключается кардинальное преимущество действительной материалистической диалектики перед ее герменевтическим эрзацем, перед герменевтической интерпретацией гегелевской диалектики.

Герменевтизированная же гегелевская диалектика, то есть диалектика, превращенная в изощренную технику интерпретации текстов, становится (как и любая техника) послушным орудием в руках того, кто ее в руки взял. Она оказывается способной обслуживать любые частные цели, в том числе и грязные, ничего общего с действительными интересами развития человеческой культуры не имеющие и даже, более того, этим интересам враждебные. Хайдеггер, например, это свойство герменевтизированной диалектики продемонстрировал весьма наглядно во времена разгула геббельсовской пропаганды.

Превращенная в чисто технический инструмент оперирования словами и словесными выражениями, диалектика делается средством переиначивания названий, то есть средством деятельности, ровно ничего к пониманию сути дела не прибавляющей, но зато могущей очень сильно помешать действительному движению к пониманию этой сути, окутывая ее в плотный и непрозрачный туман искусственных словесных конструкций, создающих видимость глубины понимания там, где никакой глубины нет.

Прочитайте книгу Ганса Георга Гадамера «Истина и метод» — и вы сами быстро убедитесь в этом печальном обстоятельстве. Она цветисто-вычурна по языку, по стилистике. Что же касается «понимания», то так и остается непонятным, понимание чего в ней развернуто. Языка?.. Пусть об этом судят филологи. Философии тут делать нечего.

Известный интерес для философии может составить, пожалуй, только один вопрос: а чем же объяснить эту своеобразную линию в эволюции диалектики, линию, ведущую от Гегеля к Хайдеггеру — Гадамеру?

Думается, что она объясняется теми же самыми причинами, которые породили и современный «логический позитивизм», «философию языка», «логическую семантику» и прочие родственные по сути направления мысли в философии и логике.

Дело в том, что эволюция позднекапиталистической культуры с ее разделением труда породила массу профессий, представители которых действительно живут исключительно в мире слов, в мире знаков, в мире символов, не имеющих почти никакого зацепления с действительностью.

Это не только счетчики-вычислители, преобразующие одни знаковые выражения в другие знаковые выражения. Это и армии адвокатов, занятых формальными «подведениями» юридических характеристик фактов под определения параграфов действующего права. Это и представители так называемой «абстрактной живописи». Это и легионы журналистов, старающихся перещеголять друг друга в умении раскрашивать в яркие словесные цвета ничего не значащие факты и рассматривающие эти факты лишь как поводы для упражнения в чисто вербальной ловкости. И многие другие.

Для этих и им подобных профессионалов язык действительно превратился из средства выражения дейст-

вительности в единственный предмет их работы, в тот материал, в котором и совершается вся их жизнедеятельность, их «преобразующая» материал работа. Для них и «естественна» иллюзия, согласно коей язык и есть «подлинное бытие», за которым и вне которого никакого другого «бытия» нет и быть не может.

На практически необходимых для лиц этих профессий иллюзиях и растут, как грибы, разные философии: «герменевтика», «философия языка», «логическая семантика», «логический позитивизм» и им подобные карикатуры на классическую философию, в лоне которой когда-то действительно развивались диалектические традиции.

Так что тайна возникновения «герменевтики» довольно проста — она раскрывается через элементарный анализ той калечащей людей формы разделения труда, которой человечество обязано зрелому капитализму.

Превращая огромную массу людей, занятых в сфере духовного производства, в специалистов, вся жизнь которых протекает в мире знаков, символов и сооружаемых из этих знаков пирамид, а вся работа сводится к преобразованию одних вербальных комплексов в другие вербальные комплексы, эта уродующая форма разделения труда формирует и соответствующую такой жизнедеятельности форму «самосознания».

Продукт работы специалистов этих профессий — системы слов-знаков, знаков-символов, объективный смысл которых остается для самих этих специалистов скрытым и даже просто неинтересным, ибо «зацепление» изготавливаемых вербальных систем с действительностью осуществляют другие искусные специалисты. Работа эта нелегка и требует весьма изощренно разработанной техники и квалификации, а разработка специальной техники работы в мире знаков тоже превращается в предмет особого занятия, в очередную профессию, которая далее в свою очередь тоже постоянно разветвляется.

Так возникает особая «наука», трактующая о правилах обращения с «языком науки» и обучающая этим правилам людей, имеющих дело исключительно с языком науки, а не с самой наукой, не с самой сутью дела, ибо «сутью дела» занимаются другие... А «суть дела» — это уж монополия «интуиции» и прочих сверхрациональных способностей, необходимых для постижения скрытых и потаенных «значений» и «смыслов».

Со всем этим и связано то обожествление Слова, которое в ходе эволюции буржуазной философии посте-

пенно вытеснило гегелевскую тенденцию к обожествлению Мышления, Объективного духа.

Эта эволюция оставалась и остается в рамках все того же обожествления определенных человеческих способностей, то есть в рамках идеализма. Но благодаря обожествлению эти способности обретают карикатурно-гипертрофированный, уродливо-однобокий образ. Тут богом делается Слово.

И если гегелевский бог-логос обретал образ человека средних лет, читающего с пониманием трактат про «мышление о мышлении», то боги всех разновидностей лингвистических «философий» скроены, скорее, по модели ребенка, читающего книгу по высшей математике и ничего, естественно, в ней не понимающего и не могущего понять. На страницах ее он видит одни знаки, сочетаемые с другими знаками с помощью очередных «логических» знаков-операторов, но смысла и значения, за всем этим стоящего, не видит. Этому учит логический позитивизм.

Или вкладывает в то, что он видит, свой, ребяческий смысл, не имеющий ничего общего с тем значением, которое зримые им знаки имеют в составе подлинной теоретической культуры. При этом думает, что он не вкладывает этот смысл, а выявляет «подлинный», в них скрытый... Тем самым создается иллюзия понимания там, где никакого реального понимания нет. А это уже экзистенциалистская «герменевтика».

Поэтому-то дистанция между последователями Карнапа — Витгенштейна и последователями Мартина Хайдеггера не так уж велика, как может показаться. И те и другие разрабатывают технику работы со Словом на потребу «человека говорящего» (но уже, увы, не «мыслящего»).

Слово (знак, символ, язык) превратилось тут в непрозрачную стену, загородившую от человека объективную реальность природы и истории, вместо того чтобы быть совершенным оптическим инструментом, позволяющим выявлять в природе и в истории такие срезы и аспекты, которые без слова (без языка) рассмотреть нельзя.

В частности, диалектическое движение природы и истории самих по себе и законы этого движения, а не правила «специфического» круговращения вербализованной мысли внутри себя самой, внутри вербальных конструкций, выдаваемых за «подлинное бытие»,

Законы подлинно научно, то есть материалистически, истолкованной диалектики как Логики и теории познания современной науки суть отраженные в сознании людей (и, естественно, выраженные «надлежащими словами») всеобщие формы и закономерности развития природы и истории, проверенные на объективность тысячелетиями реальной человеческой практики и потому ставшие схемами развития их реального понимания, осмысления, логическими формами реконструкции действительного, вне и независимо от мышления совершающегося развития действительности, природы и истории. Развития через противоречия, которое только и рождает нечто новое как в жизни, так и в науке.

Но такое понимание диалектики — как логики объективного познания — «понятно» и естественно для тех классов людей, которые преобразуют своими руками неподатливый материал природы, постигая в ходе этого преобразования его собственные свойства и закономерности изменения, и для той науки, которая ясно видит свою генетическую связь с этим реальным процессом и старается понять его закономерности, чтобы сделать руки умнее, чтобы научить их работать с материалом в согласии с его собственной природой, а не вопреки ей.

Потому-то материалистическая диалектика — диалектика в ее действительном понимании — и прививается только на почве определенного исторического движения, соединяющего работу рук с работой головы,— научно-просвещенного движения пролетариата, а на всякой другой почве вырождается. Экзистенциалистская герменевтика — прекрасный тому пример. Изощреннейшая филологическая образованность делается тут средством затуманивания и сокрытия истины под видом ее прояснения и приведения к «открытости»... От гегелевской же диалектики тут сохраняется только ее произвольно перетолкованная «семантика», одна словесная оболочка, без одухотворявшей ее когда-то мысли.

## ПРОБЛЕМА ИДЕАЛА В ФИЛОСОФИИ[1]

Проблема идеала сложна и многогранна. И в первую очередь, естественно, возникает вопрос о том, какое место занимает понятие идеала в теории отраже-

[1] Эта тема — одна из постоянных в творчестве Э. В. Ильенкова. См. статью «Идеал» в «Философской энциклопедии» (т. 2., 1962, с. 195—199), а также работу «Проблема идеала в философии»

ния, как оно может быть интерпретировано с точки зрения этой теории. В самом деле, теория отражения учит, что правильно и истинно лишь такое знание, которое отражает то, что есть в действительности. А в идеале выражается не то, что *есть*, а что *должно быть* или то, что человек *хочет* видеть. Можно ли истолковать желаемое, или должное, с точки зрения теории отражения? Иными словами, может ли быть «истинным» идеал?

Философия давно усмотрела здесь трудность и давно же пыталась ее разрешить. Материалисты прошлых эпох упирались в эту проблему в ходе своей борьбы против церковно-идеалистических учений, против религиозного идеала и старались решить ее в согласии с теорией отражения, с одной стороны, и с требованиями реальной жизни — с другой. Но сделать это удалось лишь Карлу Марксу и Фридриху Энгельсу, и именно потому, что они были не просто материалистами, но материалистами-диалектиками. Посмотрим же, как это произошло.

«Бог сотворил человека по образу и подобию своему», — говорится в известной книге; а человек отплатил ему за это той же черной неблагодарностью, с ядовитой иронией добавил автор другой книги. А если отставить в сторону шутки и сказки, развил ту же мысль третий автор, то надо прямо и ясно сказать, что Человек создал бога точно так же, как создал он книги и статуи, хижины и храмы, хлеб и вино, науку и технику; поэтому запутанный вопрос о том, кто кого и по какому образцу создал, разрешается в простой и ясной истине: Человек создал самого себя, а потом и свой собственный автопортрет, назвав его «богом». Так что под видом «бога» Человек познавал самого себя и поклонялся лишь самому себе, думая, что он познает какое-то другое, нежели он сам, существо, и религия на самом деле всегда была лишь зеркалом, отражавшим Человеку его собственную физиономию.

Но в таком случае, ухватился за это объяснение четвертый мыслитель, автор Библии был, по существу, совершенно прав, только он выразил ту же мысль применительно к иллюзиям своего века: да, Человека действительно создало существо, изображенное на иконе,

---

(«Вопр. философии», 1962, № 10, статья первая; 1963, № 2, статья вторая). Для настоящего издания использованы соответствующие главы книги «Об идолах и идеалах» (М., 1968, с. 44—152), где эта тема разработана с наибольшей полнотой.

ибо икона — только портрет Человека, созданный самим Человеком. А если так, то нет ничего плохого в том, что Человек старается подражать во всем нарисованному на портрете персонажу. Ведь художник, рисуя свой собственный портрет, старательно скопировал в нем одни лишь плюсы, одни лишь достоинства живого, грешного человека, и в виде «бога» Человек изображен исключительно с лучшей его стороны. «Бог» лишь псевдоним Идеального Человека, идеально-поэтическая модель Совершенного Человека. Идеал, заданный Человеком самому себе, Высшая Цель человеческого самоусовершенствования... А все дурные, все злые и подлежащие преодолению человеческие черты тот же художник изобразил на другом автопортрете, названном им «Дьявол».

Так что «бог» — вовсе не натуралистическое изображение грешного и реального земного Человека, который представляет собой и «бога» и «дьявола» в одном едином лице, в сплаве. «Бог» — это Человек, каким он должен быть или стать в результате своего собственного самоусовершенствования, а «Дьявол» — тот же Человек, каким он не должен быть, каким он должен перестать быть в результате того же самого процесса самовоспитания, то есть идеальная модель человеческого несовершенства и зла.

Иными словами, «бог» и «дьявол» являются категориями, с помощью которых Человек старается рассортировать и различить в самом себе Добро и Зло — подлинно человеческие совершенства от атавизмов чисто животного происхождения. Поэтому-то, рассматривая образ «бога», человек может судить о том, какие именно реальные черты своей натуры он ценит и превозносит («обожествляет»), а какие — ненавидит и проклинает как «дьявольщину», стараясь преодолеть их в самом себе.

Итак, хотя Человек и создал и «бога» и «дьявола», а не наоборот, не «бог» создал, а «дьявол» испортил Человека; легенда о сотворении и грехопадении Человека — это высокопоэтическое художественное произведение, в форме которого Человек сделал первую попытку осуществить Самопознание, в самом себе различить Добро и Зло, Разум и Неразумие, Человеческое и Античеловеческое. А значит, не надо упразднять религию с ее представлениями о «божественном» и «греховном», а надо только переосмыслить древние сказки (не веруя

в них буквально) в морально-человеческих категориях. Надо понять, что, поклоняясь «богу», человек поклоняется Лучшему в самом себе, что религия создала в виде бога Идеальный образец высшего человеческого совершенства и что в христианстве Человек обрел высший человеческий Идеал, всем понятный и для всех приемлемый. А атеисты, старающиеся доказать, что нет ни бога, ни черта, тем самым оказывают Человеку очень плохую услугу, лишая его критериев различения Добра и Зла, Дозволенного и Недозволенного!

Стоп! — ответили атеисты. Хотя все получается довольно логично, да не до конца. Действительно, Человек проецирует на голубой экран небес лишь свои собственные представления о самом себе, о добре и зле, обожествляя (то есть приписывая «богу») одни свои реальные черты и осуждая (то есть объявляя «дьявольскими наваждениями») другие. Человек и в самом деле вынужден был вначале противопоставить самому себе свои собственные деятельные силы и способности, изобразив их как силы и способности некоторого другого, нежели он сам, существа, чтобы рассмотреть их как некий вне себя находящийся «предмет» и критически оценить, чтобы впредь усваивать лишь те способности, которые ведут к добру и благу, и не подражать тем, которые ведут к злу. Именно вынужден был, так как другого зеркала, кроме небесного свода, у него тогда не было, а без зеркала рассмотреть самого себя, очевидно, невозможно.

Но почему и зачем и далее осуществлять «самопознание человека» под видом «познания бога», совершенно неясно. Зачем смотреться в зеркало небес, когда уже созданы гораздо более совершенные и ясные зеркала, отражающие Человеку все детали и подробности его собственного образа? Конечно, религия всего-навсего зеркало, но примитивно-первобытное и потому очень тусклое и к тому же весьма кривое зеркало, поверхность которого, как и «небесный свод», обладает очень коварной кривизной. Оно увеличивает, доводит до космических размеров все то, что в нем отражается, и, как сферическое зеркало, перевертывает глядящегося в него человека вверх ногами... Оно отражает в гипертрофированно-увеличенном виде все то, что перед ним находится, и до некоторой степени похоже на микроскоп, позволяющий разглядеть то, что не видно невооруженному глазу.

Но что же именно кладет Человек на предметное стекло такого своеобразного микроскопа? Что именно видит он в окуляре?

Реальное Добро и Зло в самом себе, в реальном Человеке?

Если бы дело обстояло так, то лучшего зеркала, чем голубой небесный свод, и искать было бы не нужно. Беда в том, что рефрактор религиозных небес отражает не реальное Добро и реальное Зло, а лишь собственные представления Человека о том, что такое добро и что такое зло. А ведь это — увы! — далеко не одно и то же. Человек способен, к сожалению, трагически ошибаться на этот счет. И тогда увеличительное стекло религии лишь усугубит масштабы его ошибок.

Малозаметное и скромное семя Зла, принятое за похожий на него зародыш Добра, разрастется в его глазах в целые заросли благоухающих цветов. И наоборот, слабый и невзрачный росток человеческого счастья, принятый по ошибке за росток сорной травы, предстанет огромным колючим чертополохом, источающим яд греховности и погибели. И, что самое трагическое, человек будет видеть райские розы там, где торчат сплошные колючки, и будет бежать запаха настоящих роз, убежденный в том, что чувства его обманывают, что перед ним только дьявольское наваждение, соблазны.

Разве не так случилось с христианством? Разве не молились люди целые тысячелетия Кресту — варварской виселице, на которой распяли Человека, «сына человеческого»? Разве не плакали они от умиления, глядя на изможденный, покрытый предсмертным потом лик «спасителя», распятого на радость фарисеям? Разве не видели они в этой картине образ высочайшего блаженства и божественной чести? Видели и молились. Христианская церковь целые тысячелетия старалась внушить людям, что высшую цель и предназначение человека составляет подготовка к загробной жизни, к вечной жизни по ту сторону могилы. Реально — в могиле. Чтобы поскорее и повернее достигнуть вечной жизни, надо вести себя соответствующим образом и способом. Если задана цель движения, то и пути приходится выбирать соответствующие: умерщвление плоти и ее стремлений, отказ от «посюстороннего» счастья, покорность судьбе и власть имущим, молитва и пост. Самый верный путь к могиле. Тогда «лучшим человеком» ока-

зывался монах-аскет в жалком рубище, подпоясанном веревкой, и опоэтизированное фантазией изображение «лучшего человека» глядело на людей со всех икон скорбными очами распятого на кресте «спасителя». Путь к нему — путь на Голгофу, к искупительному страданию, к самоуничижению, самобичеванию, к избавлению от грязи и мерзости земного существования...

И долгие столетия феодального средневековья Человек принимал христианский Идеал и пути его осуществления за единственно верный и единственно возможный образ высшей сути мира и жизни.

Почему? Да просто потому, что иконный лик «спасителя» был совершенно точным зеркалом, отражавшим Человеку его собственный, измученный и покрытый потом ужаса и страдания лик, лик «спасаемого». Потому что каков реальный Человек — таков и его бог. Очень просто.

А раз так, то небеса религии отражают Человеку вовсе не то, каким он «должен быть», а то, каков он на самом деле есть. Со всеми его плюсами и минусами. Но минусы отражаются в таком зеркале не как минусы, а как плюсы. И наоборот. И вовсе не пути выбираются тут в зависимости от избранной цели, а, наоборот, сама цель рисуется в соответствии с путями, которые Человек избрал,— их направление просто прочерчивается в фантазии до конца, до той точки, которой достигает взор.

По иконе можно довольно точно определить, каков реальный Человек и по каким путям он шествует в своей жизни, куда идет. А вот надо идти в этом направлении или не надо, на иконе не прочтешь. Икона запрещает даже задаваться таким вопросом, на то она и икона.

Она послушно отобразит Человеку его собственное лицо, покажет ему, каков он *есть* на самом деле, но — и здесь ее коварство — заключит отображение в золотой багет почитания и поклонения. Поэтому-то иконы и идеалы религии просто-напросто форма морально-эстетического примирения Человека с самим собой, то есть со своим нынешним, наличным обликом и способом существования, увековечение в сознании, в фантазии, в поэтизирующем воображении «наличного бытия» Человека. Сегодняшнее бытие и сознание Человека превращается в виде иконы в Идола, которому надлежит молиться и поклоняться. И если Икона превращается

в глазах верующего в Идеал, в образ лучшего грядущего, то Идеал незаметно для него самого подменяется Идолом.

Таков уж механизм религиозного «самосознания», его суть, а вовсе не результат ошибок и неисправностей. Ибо он устроен с таким расчетом, чтобы Человек глядел на самого себя как на некоторое другое, нежели он сам, Существо, забывая о том, что он видит только себя самого.

Именно в этом как раз и заключается «специфическое отличие» религиозной формы «самосознания» от любой другой: в отсутствии сознания того факта, что в виде образа бога Человек глядится в свой собственный образ. Если «специфика» — отсутствие такого сознания — исчезает, то вместо религии мы имеем перед собой совсем другую форму «самосознания», ближайшим образом — искусство.

Искусство тоже зеркало. Человек и поныне, например в театре, изображая на сцене самого себя, старается, уютно сидя в партере, рассмотреть свое собственное изображение как бы со стороны, как предмет осознания и оценки. Осознавая то, что происходит на сцене или экране, он осознает лишь сам себя, и тем яснее и лучше, чем яснее и лучше экран отражает ему его собственное лицо.

Но, в отличие от зеркала религии, зеркало искусства не создает, а, как раз наоборот, развеивает роковую иллюзию. Оно прямо предполагает, что Человек видит в нем самого себя, и только самого себя. Поэтому религия и сердится всегда на подлинное искусство, на зеркало, в которое глядится только тот, кто действительно хочет увидеть и осознать самого себя, а не свои фантазии о себе.

Если же Человек будет смотреть в зеркало, понимая, что перед ним всего-навсего зеркало, то он скажет: никакой не бог, а только мое Я глядит на меня сквозь прозрачное стекло в раме. И если мне не нравится глядящая на меня физиономия, то, значит, Я на самом деле не такой, каким себя до сих пор мнил, не такой, каким я хотел бы себя видеть. Поэтому не обвиняй зеркало в злокозненной склонности к искажениям, а постарайся сделаться таким, каким ты хотел бы себя видеть. Тогда и в зеркале искусства и науки ты увидишь себя таким. Не раньше.

А каким ты хотел бы себя видеть?

Тут-то и загвоздка. Чего-чего, а этого беспристрастно-правдивое зеркало тебе сказать не может. Тут требуется другое зеркало, которое представляло бы желаемое за действительное, отражало бы на своей поверхности не фактическое положение дел, а мечту и рисовало бы не реального Человека, а его Идеал, совершенного, идеального Человека. Человека, каким он должен быть сообразно его собственным представлениям о себе самом.

Но разве не старалась делать это любая религия? Разве не нашел Человек эпохи Возрождения именно в богах Греции высеченные в мраморе чертежи «совершенных людей»?

И может быть, христианский идеал был лишь временным заблуждением, следствием трагической ошибки, которую можно исправить и впредь не повторять? Может быть, люди в виде распятого Иисуса обожествили в самих себе не то, что следовало бы обожествлять? Может быть, они просто-напросто сконструировали ошибочный идеал, то есть цель морального самоусовершенствования? Может быть, надо нарисовать новую икону, задать себе в образной форме новый Идеал — образец совершенного Человека — и подражать во всем новому богу?

Тем более что такие боги — красивые, сильные, мудрые, подлинные чертежи человеческого совершенства — уже были созданы некогда могучей человеческой фантазией и воплощены в мраморе античных статуй... Тех самых статуй, которые Человек, начавший молиться распятому «спасителю», принял за изображения вредных чертей и вводящих в греховные соблазны ведьм. Статуй, которые — с обломанными руками и отбитыми носами и даже вовсе обезглавленные — оставались человечески красивыми. Может быть, если Человек станет равняться в своей жизнедеятельности на эти божественные образцы, он опять станет прекрасен, мудр и могуч?

И на рубеже XV—XVI веков возник новый Идеал — идеал возрождения античной красоты, силы и ума Человека. Его готовую «модель» люди увидели в богах Греции — в Зевсе и Прометее, в Афродите и Нике Самофракийской. А значит, и в самом Человеке сместились представления о Добре и Зле: в самом себе Человек стал почитать за красоту то, что он раньше воспринимал как греховное безобразие, за ум — то, что до этого третировал как языческое безумие, и перестал принимать бессилие за силу. И наоборот.

Столкнулись два Идеала — два образа, два чертежа, две «модели» совершенного Человека. По образцу которого из них следует создавать, вернее, пересоздавать, реального, грешного человека?

Но в таком случае спрашивается, чему и кому мешает надпись «Давид» на цоколе статуи Микеланджело, изображающей прекрасного, сильного и хитроумного юношу. Не остались ли здесь от религии только имена и названия? А тогда какая разница? Чем отличается в таком случае — по своей реальной задаче и функции — зеркало такого искусства от иконы? В самом деле, разве не висела целые столетия над алтарем заштатной церквушки «Сикстинская мадонна», прежде чем поменяла свою квартиру на более светлую и удобную? Изменилось ли в ней хоть что-нибудь, когда она переменила службу по религиозному ведомству на работу в музее живописи?

Главное, рассудили мыслители, не имена, не названия, прибитые на багетах икон. Главное — понимание или непонимание того обстоятельства, что на иконах изображен Человек, сам Человек, а вовсе не вне и до него существовавшее существо по имени бог. Главное — понять, что бог только синоним и псевдоним Человека с большой буквы, Идеального Человека, по образу которого следует и впредь формировать людей.

Стало быть, если религию понять правильно, то есть не как способ познания бога, а как способ самопознания Человека, то все становится на свои места. Зачем же тогда воевать искусству и науке против религии? Надо просто разумно поделить обязанности: наука и трезвое искусство будут отражать то, что есть, а религия и ориентированное на ту же задачу искусство — то, что должно быть, то есть задавать Человеку Идеал его собственного самоусовершенствования.

Какая разница, окрестишь ты этот идеал именем, взятым напрокат из Библии, из православных святцев или же из безбожного календаря? Важно одно: чтобы Идеал был обрисован по существу правильно, чтобы он задавал Человеку верное направление на путях нравственного, физического и интеллектуального самоусовершенствования, а не нацеливал его (как в прошлом христианство) на добровольную деградацию, на физическое и умственное вырождение. А уж называть его божественным или нет — совершенно безразлично.

Казалось бы, такое рассуждение могло вполне

устроить религию: ей отводилась вполне почетная и почтенная роль в разделении труда. Но содружества все-таки почему-то не получилось. Религия с негодованием отвергла новое объяснение своей роли и отказалась исполнять предложенную ей должность. Почему? Что именно не устраивало ее в приведенном рассуждении и выводах из него? Разве она и до сих пор не исполняла указанной роли и на самом деле, независимо от собственных иллюзий? Или это объяснение не ухватывало в механизмах религиозного самосознания чего-то очень важного и главного, того, без чего вообще нет религии?

Да, не ухватывало. И религия, отказываясь от предложенной ей доброжелателями роли и функции, была права. Она понимала сама себя лучше, чем ее толкователи. Секрет заключался просто в том, что религия никогда не исполняла и не могла исполнять той роли, которую ей приписали доброжелатели. Она исполняла как раз обратную роль, и к исполнению последней и были приспособлены все механизмы ее отражающего устройства.

А именно: вся система религиозных образов вовсе не рисовала Человека таким, каким он «должен быть» или «должен стать» в результате самоусовершенствования. Наоборот, она рисовала его именно таким, каким он был и каким он должен оставаться. Она всегда выдавала «наличное бытие» Человека за Идеал, за предел, за верх всякого возможного совершенства, коего Человек не должен и не может преступать. Изображая Человека, религия и изображала его не как Человека, а как бога, как вне Человека, до Человека и над Человеком стоящее «высшее существо», диктующее Человеку именно тот способ существования, который он до сих пор и практиковал.

С точки зрения религии никаким «самоусовершенствованием» Человек с большой буквы заниматься не может и не должен. Самоусовершенствоваться могут и обязаны только отдельные «человеки». Они обязаны стараться уподобиться тому образу Человека, который тут выдается — под именем бога — за вечный, первозданный и не подлежащий сомнению Идеал, за эталон совершенства. А эталон, согласно самому его понятию, меняться не должен. В этом отношении христианский эталон совершенства подобен той платиновой линейке, хранившейся в Париже, которая называлась «метр».

И религия всегда противилась — как самой ужасной ереси — тезису о том, что бог сконструирован Человеком по своему образу и подобию. Ведь в таком случае Человек, если он сам по себе изменился, если он лучше понял самого себя, точнее, чем прежде, нашел меру своего собственного совершенства, вправе «уточнить» и эталон. Тогда он вправе пересоздать бога, вправе даже его сменить на более подходящего для себя, выбрать бога по своему росту, построить новую модель совершенства.

Поэтому в форме религиозного идеала Человеку преподносится образ его собственного вчерашнего дня. Религия всегда относила «золотой век» к прошлому. Иными словами, механизмы религиозного сознания, по существу, приспособлены к тому, чтобы изображать вчерашний день как образец, а сегодняшний — как «испорченный вчерашний», как результат «отпадения человека от бога».

Поэтому-то к религиозному умонастроению и склонны те люди, которым — в силу тех или иных причин — становится жить день от дня все хуже и хуже, те именно люди, которым «прогресс» не несет ничего, кроме неприятностей. И они правы: для них вчера было лучше, чем сегодня, и они мечтают о том, чтобы сделать завтра похожим на вчера. Их правоту как раз и выражает религия, а религиозный идеал всего лишь идеализированный вчерашний день.

«Идеализированный» — здесь значит представленный со стороны одних лишь плюсов и тщательно очищенный от всех минусов, без коих плюсы существовать — увы! — не могли и не могут. В силу особенностей религиозного Идеала он всегда коварно обманывает людей. Попытка формировать Будущее по образцу идеализированного Прошлого приводит к тому, что вместе с желаемыми плюсами Человек — хочет он того или не хочет — воспроизводит заодно и все неразрывно связанные с ними минусы...

Так происходит даже тогда, когда в качестве Идеала берутся действительно красивые и человечески заманчивые образы прошлого, например античные боги — идеальные чертежи человеческой красоты, силы и мудрости. Люди Возрождения не поняли хорошенько того грустного обстоятельства, что «возродить» античных богов, то есть сформировать образ современника по образу и подобию Зевса и Прометея, Афродиты и Ники,

невозможно, не воспроизведя и всех тех условий, на почве которых эти боги могли бы дышать и жить. В частности, без рабовладения, без массы «говорящих орудий», за счет которых жили и создавали свои произведения подлинные творцы статуй Зевса и Прометея, те люди, которые создали античных богов по своему образу и подобию. То есть без тех самых условий, которые, создав богов, их же и погубили, их же и распяли на кресте новой веры...

И дорого пришлось заплатить людям за познание, выводом которого явилась простая и ясная истина: если ты хочешь идти вперед, стряхни с себя все иллюзии религиозного идеала, каким бы заманчивым и прекрасным он ни был. Не ищи идеала в прошлом, даже в самом прекрасном. Он подведет тем трагичнее, чем он по видимости красивее. Изучай прошлое не только со стороны его плюсов, но и со стороны неразрывно связанных с ними минусов, то есть не идеализируй прошлое, а объективно его исследуй.

А идеал, то есть тот образ, в согласии с которым ты хочешь сформировать будущее, стало быть, в согласии с которым ты должен действовать сегодня, ищи на другом пути. На каком?

Не будем фантазировать. Попробуем рассмотреть тот опыт, который человек уже имеет на этот счет. Рассмотрим историю идеала Возрождения, его эволюцию в сознании народов Европы. Она, кстати, очень поучительна.

Когда над Европой, проспавшей полтора тысячелетия, наполненных средневековыми кошмарами, забрезжила прекрасная заря Возрождения, многое стало выглядеть в глазах людей по-иному. Земные порядки феодального общества, так же как и их отражение в небесах религии, перестали казаться людям чем-то само собой разумеющимся. И антифеодальные настроения раньше всего сказались в критике религии.

В свете ясного утреннего солнца люди совсем иначе восприняли распятый на деревянном сооружении восковой муляж «спасителя», пропахший пылью и ладаном. «Спаситель» теперь нравился им больше уже не на кресте Голгофы, а в нежных и заботливых руках его матери, в образе пухлого и здорового младенца, не подозревающего, какие муки готовит ему грядущее. В виде младенца, из которого так же хорошо может вырасти и Геракл, и Давид, и новый Прометей...

Глаза их снова увидели зарозовевший мрамор Парфенона, вечно юную красоту Афродиты и Аполлона, Геракла и Дискобола, Дианы-охотницы и могучего кузнеца Вулкана. Человек снова стал расправлять крылья своей мечты, чтобы взлететь к восходящему солнцу, чтобы царить над голубыми волнами Средиземного моря, вдыхать свежий ветер, чтобы наслаждаться могуществом своей мысли, своих рук, своей здоровой, не искалеченной постом и молитвой плоти.

Юношески-вдохновенный век Возрождения передал эстафету мечты веку Декарта и Спинозы, Руссо и Вольтера, веку математически строгого обоснования прекрасной мечты, — и тот сформулировал четкие тезисы относительно будущего и человеческих идеалов.

Против средневекового спиритуалистического идеала — бесплотного духа — он выдвинул свой, земной и полнокровный идеал: нет бога, нет рая, нет ада! Есть Человек, дитя Природы, и есть Природа. За гробом, после смерти, для Человека вообще ничего нет. Поэтому идеал должен быть обретен здесь, на земле.

Наиболее последовательные мыслители сформулировали его так: земное, полнокровное жизнеизъявление каждого живого человека. Пусть каждый делает то, к чему он способен от природы, и наслаждается плодами своих деяний. Мать-Природа — единственная законодательница и авторитет для Человека, ее любимого сына, и от имени ее Человеку возвещает законы жизни только Наука, самосознательное и никаких других авторитетов не признающее Мышление, постигающее законы Природы, а не Откровение, вещающее с амвонов и со страниц Священного писания.

И если Идеал не праздная мечта, не бессильное пожелание, то он должен выражать что-то реальное, ощутимое и земное. Что? Естественные, то есть присущие каждому человеку от рождения, потребности и желания здоровой, нормальной плоти — «природу человека».

Идеал выражает естественные потребности «природы человека», и потому на его стороне все могучие силы Матери-Природы. Изучайте Природу, изучайте Человека, и вы обретете познание того, чего она хочет, к чему она стремится, то есть нарисуете подлинный Идеал — идеал и Человека и того общественного строя, который ему соответствует.

Таким ответом и удовлетворились наиболее последо-

вательные мыслители — материалисты XVIII века: Ламетри, Гельвеций, Гольбах, Дидро. И ответ показался ясным для каждого их современника, придавленного «неестественной» тяжестью феодального государства и церкви. Именно ради неестественных и извращенных удовольствий монаршего двора и церковно-бюрократической клики у большинства наций отнимались самые естественные права и ценности — и хлеб, и свобода распоряжаться своими руками и своей головой, и свобода говорить то, что думаешь и почитаешь за правильное. Если бы только естественные права не попирались двором, бюрократией и церковью! Какой бы рай учредился на благодатной почве Франции!

И тогда отлился новый идеал в энергичную и всем понятную формулу, в боевой лозунг: «Свобода, Равенство, Братство!»

Пусть каждый Человек делает то, что хочет и может, к чему его определила Природа, лишь бы он не приносил несчастий своему собрату по роду человеческому, не ущемлял прав другого делать то же самое! Если этого нет, то оно должно быть!

И свершилось чудо. Загремели над землей Франции могучие раскаты «Марсельезы», сокрушающие удары пушечных залпов, рухнули стены бесчисленных бастилий, разбежалось во все стороны стадо попов и бюрократов, а народ поднял к небу трехцветное знамя Свободы, Равенства и Братства.

Идеал — «должное» — оказался сильнее, чем «существующее», несмотря на то, что «существующее» охранялось всей мощью государства и церкви, бастионами крепостей и канцелярий, штыками солдат и перьями ученых академиков, несмотря на то, что оно было прочно опутано цепями тысяч тысячелетних привычек и традиций, освящалось церковной моралью, искусством и правом, установленными от имени бога.

Но очень скоро обнаружилось, что Идеал осуществляется на земле далеко не так просто и скоро, как думалось его авторам. События стали принимать неожиданный оборот.

Пришлось задуматься над многими коварными вопросами. Почему Идеал Свободного от всех искусственных пут Человека, осознающего себя равноправным среди собратьев по роду, такой ясный и понятный для каждого, никак не удается реализовать среди живых людей до конца? Почему Идеал, такой гуманный и

прекрасный, шествует по земле по горам трупов, окутанный пороховым дымом? И почему вчерашние единомышленники и братья по идеалу становятся вдруг смертельными врагами и отправляют друг друга под нож гильотины?

Многие удовлетворялись таким ответом: слишком сильно сопротивление сил старого мира, слишком глубоко испорчены люди тысячелетиями телесного и духовного рабства, слишком сильна власть прошлого над их сознанием. Испорчены и заражены ими даже те, которые казались и самим себе и другим кристально чистыми героями Свободы, Равенства и Братства, — даже Дантон и Робеспьер, даже Сен-Жюст, «апостол добродетели»!

А события разворачивались чем дальше, тем коварнее и трагичнее.

«Короли, аристократы и тираны, каковы бы они ни были, являются рабами, восставшими против всего человечества — верховного владыки земного шара и против природы — законодательницы вселенной!» — восклицал Робеспьер.

«Голову с плеч кровавому тирану Робеспьеру, врагу и извергу рода человеческого!» — завопили его противники, и голова скатилась в окровавленную корзину

Трехцветное знамя Идеала вырвала из его рук Директория — и тоже оказалась бессильной его удержать. Тогда его подхватил артиллерийский офицер Бонапарте. Высоко поднял он развевающееся Знамя и повел народ за собой в грохот и дым сражений... А в одно прекрасное утро люди с удивлением увидели, что под плащом революционного офицера прятался старый знакомый — монарх. Увидели, что, пройдя под барабанный бой полмира, они вернулись туда же, откуда вышли в 1789 году, увидели, что снова, как и прежде, окружают двор императора Наполеона Первого хищные чиновники-бюрократы, лживые попы и развратные дамы и что опять приходится отдавать им последний грош, последний кусок хлеба, последнего сына.

Трудящийся народ Франции чувствовал себя обманутым вдвойне. Год от года жирел и становился все прожорливее новый хозяин жизни — спекулянт, банкир, промышленник-буржуа. Этот получил от революции и контрреволюции все, что ему было нужно, — полную свободу действий. И умело использовал ее для того, чтобы перекроить жизнь страны по мерке своего идеала,

своего бога — золота, чистогана — наживы за счет других.

Что же случилось? Неужели прекрасный Идеал Просвещения оказался лишь миражем, сказкой, неосуществимой на земле мечтой? Неужели жизнь, практика, действительность, «существующее» опять оказались сильнее Идеала? По-видимому, так.

И на почве этого разочарования, на почве чувства полного бессилия людей перед ими же самими созданным Миром, снова, как встарь, расцвели ядовитые цветы религии, снова загнусавили попы о несбыточности надежд на земное счастье.

У немногих хватило тогда интеллектуального и морального мужества, чтобы не пасть в раскаянии к подножию Креста, сохранить верность идеалам Просвещения. Осыпаемые презрительными насмешками сытых обывателей, здравомыслящих рабов «существующего», жили и мыслили в эти годы Анри де Сен-Симон и Шарль Фурье. Оставаясь верными главным принципам мышления просветителей, эти упрямые и нетерпеливые люди старались найти и указать человечеству пути к прекрасному будущему.

Вывод, к которому они — наследники передовой философии Франции — пришли в результате анализа сложившейся ситуации, совпадал с решением практически-трезвого англичанина Роберта Оуэна. Если правы Разум и Наука и если Свобода и Равенство не пустые слова, то единственным спасением человечества от угрожающей ему духовной, моральной и физической деградации оказывается Социализм.

Человечество было поставлено историей перед жесткой и неумолимой альтернативой: либо Человек согласится на рабское служение Частной Собственности, этому новому, бездушному богу, и тогда будет обречен на гораздо более страшное одичание, чем средневековое, либо возьмется за ум и организует жизнь на совершенно новых принципах, действительно, а не на словах организуется в дружный человеческий коллектив. Свобода, Равенство и Братство реальны лишь в сочетании с разумно организованным Трудом. Организация Труда, организация Промышленности — вот ключ ко всем проблемам жизни.

«Философы XIX века должны соединиться, чтобы всесторонне и полно доказать, что при современном состоянии знаний и цивилизации одни лишь промыш-

ленные и научные принципы могут служить основанием общественной организации...» — провозгласил Сен-Симон.

В чем же заключается та «природа человека», в согласии с которой надлежит реорганизовать настоящее и организовать будущее? Здесь в рассуждениях Сен-Симона появляется новый по сравнению с его предшественниками — просветителями мотив: «природа человека» ни в коем случае не есть нечто неизменное, раз и навсегда данное Матушкой-Природой. Она постоянно развивается, точнее, ее суть и заключается в постоянном развитии, изменении того, что даровано человеку природой.

Куда, в каком направлении? К «наибольшему совершенству моральных и физических сил, на какое только способна человеческая организация», — формулирует Сен-Симон. Это не абстрактно-философское рассуждение, а просто факт, который можно вычитать из наблюдений над жизнью как отдельного человека, так и целых народов.

Стало быть, на общество нужно смотреть прежде всего как на систему внешних условий, внутри которых происходит «совершенствование» всех интеллектуальных, нравственных и физических сил — деятельных способностей человеческого индивида. Социальная система тем совершеннее, чем более полно она обеспечивает расцвет всех индивидуально-человеческих сил, развертывание всех заложенных в человеке возможностей и чем более широкой массе людей она открывает простор для такого подлинно человеческого развития.

Сам человек, живой человеческий индивид, есть единственная мера, которой можно и нужно мерить все остальное. К человеку же нельзя прилагать никакую «внешнюю» по отношению к нему меру, какой бы красивой и точной она ни казалась, ибо она всегда будет заимствована из Прошлого.

«До сих пор люди шествовали по пути цивилизации, обратясь вспять к будущему: их взор был обычно обращен на прошлое, а на будущее они бросали лишь редкие и поверхностные взгляды». Гениальность такого поворота мысли заключалась в том, что акцент теперь делался не на условиях деятельности готового, сложившегося Человека, а на условиях его развития, его становления, его будущего, которое всегда, в каждый данный момент — впереди. Поэтому-то Идеал и нельзя

задать человеку как готовый чертеж, как икону и эталоны надо мерить мерой совершенства живого человека, постоянно развертывающего свои возможности.

Эта гениально простая мысль рубила под корень все самые живучие принципы религиозного «идеала», в какие бы одежды он ни рядился, чему нисколько не мешало то обстоятельство, что и Сен-Симон, и Фурье, и Роберт Оуэн не прочь были время от времени пококетничать с такими терминами, как «бог», «религия», «рай», и тому подобными. Так просто религию не обмануть.

Сен-Симон и Фурье самоотверженно пропагандировали свой идеал, апеллируя к «разуму» и к чувству «справедливости» современников. Но их гениальные идеи мало кого увлекли в то время. Ушей народа их голос не достигал, а у «просвещенной» и сытой публики их идеи вызывали лишь раздражение и насмешки. Рев органных труб и медных оркестров, славивших небесных и земных богов, звучал куда громче. Трагедия социалистов-утопистов была типичнейшей трагедией героев, пришедших в мир слишком рано. И не случайно идеалы Сен-Симона и Фурье в головах их учеников и последователей очень скоро приобрели карикатурные формы, стали слишком сильно напоминать идеалы христианства (ученикам так хотелось сделать эти идеалы понятными и доступными народу, воспитанному на Евангелии!), а организации сен-симонистов и фурьеристов — религиозные секты... Принципиально новая идея — идея Социализма, — чтобы быть понятной, предпочла выступать перед людьми в залатанном рубище «нового христианства».

Казалось, захлебнулся еще один благородный почин и идеал Просвещения снова превратился в икону, в идола, распятого на кресте.

Но жизнь идеала Возрождения и Просвещения не была окончена. Правда, ему пришлось на некоторое время переселиться с земли Франции в сумрачное небо немецкой философии, чтобы, отдышавшись в горнем воздухе спекулятивно-умозрительных высот, вновь вернуться на землю уже в ином облике.

Пронаблюдав воочию земные злоключения прекрасного идеала, люди так и не смогли верно понять земные корни этих трагических злоключений. А не поняв, они снова стали искать их за облаками. Урок оказался недостаточно поучительным, и понадобились новые зло-

ключения и новые усилия мысли, чтобы земные корни земных злоключений оказались наконец осмыслены.

Пока французы делали свое дело, немцы внимательно наблюдали за ними и философствовали. Идеал французов они сразу же и безоговорочно приняли близко к сердцу: Свобода, Равенство, Братство — что может быть желаннее и лучше? Цель была прекрасна и заманчива. Но вот средства... Средства, использованные в Париже, немцам не нравились, и подражать французам они не отваживались. Гильотина, пушечные залпы по живым людям, братоубийства, кровавая резня — это было для них совсем не заманчиво.

В университете старого Кенигсберга, жившего своей упорядоченной и добродетельной жизнью, над сложившейся ситуацией упорно размышлял один из самых трезвых умов тогдашней Европы — философ Иммануил Кант. Его также восхищал французский идеал — мечта о дружном сообществе умных, доброжелательных и справедливых по отношению друг к другу людей, уважающих человеческое достоинство в каждом из своих ближних, о царстве свободы, равенства и братства.

Однако Кант хорошо видел, что прекрасный идеал в реальной жизни каждого отдельного человека и целых народов сталкивается с объединенными силами эгоизма, своекорыстия, тщеславия, предрассудков, глупости и жадности, узколичных и узкокорпоративных интересов, влечений и страстей, традиций и привычек, то есть со всей косной силой «эмпирической реальности», «существующего». А в тогдашней Германии, представлявшей собой огромную провинцию Европы, точнее, кучу затхлых провинций, лишенных единой столицы, единых законов, единых идей и умонастроений, соотношение сил «идеала» и «существующего» складывалось далеко не в пользу идеала. Идеал свободы, равенства и братства тут не имел пока никакой надежды победить в открытой схватке.

И его сторонникам оставалось лишь размышлять, думать, сопоставлять, анализировать и делать все, чтобы поскорее выросли силы, способные одолеть «существующее».

Так и получилось, что, приняв все общие предпосылки французского Просвещения, немцы попытались теоретически, на бумаге столкнуть их с силами «существующего», то есть повторить в теории все то, что французы пытались реализовать на улицах с оружием в

руках, чтобы посмотреть, что получится, какие западни и ловушки готовит Идеалу коварное «существующее». Они мечтали сделать Идеал умнее и предусмотрительнее, чем он оказался во Франции. «Такой порядок я нахожу вполне разумным», — говорил позднее Генрих Гейне. Головы, которые философия употребила на мышление, могут быть скошены потом революцией, продолжал он. Но философия никак не могла бы употребить для своих целей головы, которые были срублены предшествовавшей ей революцией.

Прежде всего Кант позаботился о том, чтобы уточнить состав самого Идеала, точнее и конкретнее обрисовать ту сокровенную «природу человека», выражением интересов которой он является.

Философы французского Просвещения были абсолютно правы, когда они стали рассматривать Человека как «высшую цель», как «самоцель» и отбросили взгляд на него как на «средство» осуществления каких бы то ни было «внешних» и «посторонних» целей, какими бы высокими и благородными они ни казались. Человека не следует рассматривать как игрушку, как орудие, как марионетку в руках кого-то, вне его находящегося, — будь то папа или король, владелец власти или имущества, золота или знаний. В том числе и «внешнего», восседающего на небесном троне бога-отца. Кант был достаточно просвещен и прозорлив, чтобы видеть, с какого реального прообраза на земле срисовывают образ капризного и своенравного библейского бога.

Но просветители-материалисты, продолжал свой анализ Кант, рассудили также плохо, когда на место непререкаемого авторитета бога-отца поставили такой же непререкаемый авторитет матери-природы — «внешнего» по отношению к человеку мира. Того самого «внешнего» мира, к которому, как его частичка, принадлежит и тело самого человека, подвластное голоду и холоду, бессильное перед своими собственными желаниями и страданиями и потому в принципе эгоистичное и своекорыстное. Так что если выводить идеал из естественноприродных потребностей человеческого тела, то человек опять-таки окажется лишь рабом, лишь послушной игрушкой «внешних обстоятельств», силы их давления, лишь пылинкой в вихрях слепых стихий... Ни о какой «свободе» человека в таком случае не может быть и речи. Человек окажется лишь «говорящим орудием» своих органических потребностей и влечений, лишь точ-

кой приложения сил слепой необходимости, что ничуть не лучше и ничуть не достойнее, чем быть рабом бога. Разница в таком случае была бы только в названии, в имени «внешнего господина». Какая разница, назовут его богом или же природой!

И в том и в другом случае человек оказывается рабом внешних по отношению к нему сил, а непосредственно — рабом и орудием («средством») другого человека, того человека, который присваивает себе право выступать от имени и по поручению этих сил и выступает как «посредник» между богом или природой и человеком.

Так что идеал, то есть представление о высшей цели и назначении человека на земле, невозможно вывести из изучения природы, ее слепых причинно-следственных цепей. Ибо тогда самым правильным было бы просто послушно подчиняться давлению «внешних обстоятельств» и органических потребностей своего тела, вплетенного, как звено, в цепи и сети обстоятельств. Физик, математик, анатом и физиолог в лучшем случае могут описать в своих терминах человеку, каков он есть, но не могут показать ему, каким он должен быть и какому образу он должен стараться уподобиться... Именно поэтому нелепо на место авторитета папы римского водружать авторитет Ньютона, Ламетри или Гольбаха. О том, каким человек «должен стать», в отличие от того, каков он «есть», самый лучший естествоиспытатель может сказать так же мало верного, как и любой провинциальный попик. Из математики, из физики, из физиологии или химии невозможно вывести никакого представления о цели существования человека в мире, о назначении человека.

Человек, продолжает Кант, свободен, если он действует и живет в согласии с целью, которую он сам перед собой поставил, избрал ее в акте «свободного самоопределения», а не с целью, которую ему кто-то навязал извне. Только тогда он — Человек, а не пассивное орудие другого человека или давления «внешних» обстоятельств. Что же такое тогда свобода? Действие в согласии с целью, то есть вопреки давлению «внешних» обстоятельств, к числу которых принадлежат и «эгоистические» потребности индивидуальной плоти, частички природы.

Иначе человек ровно ничем не отличается от любого животного. Животное, повинуясь органическим потреб-

ностям своего тела, заботится только об их удовлетворении, о самосохранении, о самом себе и детенышах. Ни о каких «общих интересах вида» оно не заботится. «Интересы вида» осуществляются здесь как совершенно непредусмотренный и непредвиденный побочный продукт, как «слепая необходимость», как усредненный результат борьбы всех против всех за свое индивидуальное существование, за свою эгоистическую цель.

Человек же только тем и возвышается над животным миром, что он преследует «интересы вида» («рода человеческого») вполне сознательно, делая своей целью свой собственный «род», интересы Человека с большой буквы, а не интересы своей персоны — фрица, джона, жана или адам адамыча.

Стало быть, свобода совпадает с правильным сознанием цели рода или с представлением о цели рода как о самоцели. В каждом отдельном человеке сознание этой цели появляется вообще с самим фактом сознания, с осознанием того факта, что каждый другой человек — тоже Человек.

Поэтому каждый отдельный человек только тогда и только там и выступает как Человек, когда и где он сознательно, то есть свободно, совершенствует свой собственный род. Ради такой цели он вынужден постоянно, на каждом шагу, подавлять в себе «эгоистические», животнообразные мотивы, частные потребности своего Я и даже действовать прямо против интересов собственного «эмпирического Я». Так действовали, например, Сократ, Джордано Бруно и другие похожие на них герои, которые добровольно избрали смерть, уничтожение своего индивидуального Я как единственный путь и способ сохранить и утвердить в сознании всех других людей свое «лучшее Я», те истины, которые они добыли не для себя лично, а для Человечества...

Отсюда прямо и вытекал идеал кантовской этики — нравственное и интеллектуальное самоусовершенствование каждого отдельного человека, то есть превращение каждого человека в самоотверженного, бескорыстного и доброжелательного сотоварища и сотрудника всех других таких же людей, на которых он смотрит не как на средства своих эгоистических целей, а как на цель своих индивидуальных действий. В таком нравственном плане Кант и переосмыслил Идеал Просвещения. Когда каждый человек на земле (а на первых порах — хотя бы в Германии) поймет, что человек человеку — брат, равный

ему в отношении своих прав и обязанностей, связанных со «свободным волеизъявлением», тогда Идеал французов восторжествует в мире и без помощи пушек и гильотин, комитетов общественного спасения и прочих им подобных средств. И не раньше, ибо если за осуществление Идеала возьмутся люди, не умеющие подавлять в себе эгоизм, своекорыстие, тщеславие и тому подобные мотивы действий во имя долга перед человечеством, считает Кант, то ничего хорошего не получится.

В благородстве умонастроения и в логичности рассуждений Канту отказать, конечно, было нельзя. Да и ход событий во Франции подтверждал, казалось, все его самые грустные опасения...

Нравственное самоусовершенствование? Ведь его целые тысячелетия проповедовала церковь, та самая церковь, которая на деле способствовала нравственной порче людей, превращая каждого человека в покорную скотину земных и небесных богов, в раба светских и духовных князей! Верно, рассудил Кант. Но это значит лишь одно — что сама церковь «исказила» подлинный, моральный смысл своего учения. Посему его надо восстановить, реформировать веру, продолжить и углубить реформу Лютера. Тогда сама церковь возвестит людям со своих амвонов идеал «Свободы, Равенства и Братства». Но не во французской форме выражения (ведь такую форму люди, не дай бог, могут принять за призыв к бунту против «существующего», к немедленному осуществлению Идеала путем революции, путем кровавого насилия над ближними!), а как высший принцип общечеловеческой морали, как этический постулат, схожий с тем, который можно, при желании разумеется, вычитать и в Библии. В Библии же сказано: «И так во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки» (Евангелие от Матфея).

Так и родился всесветно знаменитый «категорический императив»: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства».

Мы имеем здесь дело, по существу, лишь с выраженным на немецком языке главным принципом французского революционного законодательства, сформулированным в «Декларации прав человека и гражданина» 1789 года: «Свобода состоит в праве делать все то, что не вредит другому; таким образом, осуществление каж-

дым человеком его собственных прав не имеет никаких других границ, кроме тех, которые обеспечивают другим членам общества пользование теми же правами». По форме же выражения он походил, скорее, на евангельскую проповедь. И такая форма, с одной стороны, позволяла открыто пропагандировать демократический идеал в условиях полного господства церкви и княжеской цензуры над умами людей, а с другой — учила людей смотреть на законодательство как на нечто производное от Морали, от Совести, от добровольного следования Долгу, а вовсе не как на главную причину несчастий, которую надо изменить прежде всего.

Этим поворотом мысли Кант и «примирил» идеал Просвещения с идеалом христианства, «Декларацию прав человека и гражданина» с Нагорной проповедью, а Робеспьера с Христом... В итоге у принципа «Свободы, Равенства и Братства» было обломано его откровенно политическое острие, а боевой лозунг, поднявший парижан на штурм Бастилии, был отредактирован так, что превратился в призыв к моральному самоусовершенствованию, в благое пожелание, в принцип «доброй воли»...

И все же идеал Просвещения, сбросив с себя окровавленную тогу древнеримского республиканца-тираноубийцы и нарядившись в опрятный сюртук школьного учителя-моралиста, остался жив. Поэтому все передовые умы тогдашней Германии увидели в «Критике практического разума» евангелие новой веры — веры в умного, доброго и гордого Человека как единственного бога земли. Так поняли Канта все его выдающиеся современники — и Фихте, и Бетховен, и Шиллер, и Гегель, и Шеллинг, и Гете.

Но ученики сразу же пошли дальше учителя. Кантианец Фихте допускал в качестве «законного» средства также и насилие — не следует дожидаться, пока идеал кантовской этики примет последний князек и попик. Достаточно, если его примет большинство нации, а упрямых ортодоксов старой веры можно и нужно — для их же собственной и для общей пользы — силой принудить к подчинению его требованиям. Шеллинг и Гегель тоже не отвергали насилия, — лишь бы без якобинских «крайностей», без кровавых ужасов, без гильотины и тому подобных милых игрушек. Земным воплощением идеала для Гегеля сделался Наполеон, главнокомандующий армиями Революции, герой Третьей симфонии

Бетховена: «Я видел императора, эту мировую душу; он ехал верхом по городу на рекогносцировку. Испытываешь странное чувство, видя перед собой такую личность, которая тут, с этого пункта, сидя на коне, возвышается над миром и пересоздает его...»

Идеал был очерчен, цель ясна, и мысль обращалась теперь чаще на поиски способов ее осуществления. Многим казалось, что дело теперь заключается не столько в исследовании истины, сколько в пропаганде и распространении уже окончательно сформулированных Кантом принципов. Одни возлагали свои надежды на силу искусства, другие — на пафос личного нравственного примера. Холодная, как сталь, рассудочность кантовских рассуждений казалась уже пройденным этапом. Поэты и мыслители все чаще впадали в пророчески-вдохновенный тон.

Одним из немногих, кто сохранил уважение к математической точности кантовских построений, был Гегель. В своих ранних работах, увенчанных знаменитой «Феноменологией духа», он старался логически упорядочить образы всемирно-исторических событий, прочертить их основные схемы, отделить суть дела от пестрой шелухи подробностей, чтобы понять те пути, на которых человечество реализует свои идеалы и замыслы, осуществляет свое «предназначение».

Но история событий прошлого и настоящего слишком наглядно демонстрировала, что на весах судеб мира «прекрасная душа», на которую уповал Кант, весит очень мало, несравнимо меньше, чем брошенные на другую чашу «страсти и сила обстоятельств, воспитания, примера и правительств...». Нравственная проповедь еще никого не сделала добрым, если он и раньше не был добр.

Плохи дела Идеала, если его единственным оружием в смертельной схватке с коварными силами «существующего» являются одни лишь прекраснодушные фразы и увещевания. Слишком долго пришлось бы ожидать победы. И не останется ли кантовский идеал таким же потусторонним, как и идеал церкви? Не потеряет ли и он голову, как Робеспьер?

У Канта и Фихте так и получилось, даже теоретически. Грубо говоря, их надежды сводились к тому, что в душе каждого человека, даже самого испорченного, теплится от рождения слабый огонек «человечности», пробивается росток «лучшего Я», дающий о себе знать

голос совести, и что каждый человек, хотя бы смутно, чувствует направление на истину.

«Лучшее Я» (по своеобразно-замысловатой терминологии Канта и Фихте — «трансцендентальное Я») совершенно одинаково, абсолютно тождественно в каждом живом человеке (в «эмпирическом Я»); оно как бы *одно и то же Я,* только размноженное, повторенное без каких-либо изменений, вроде бесчисленного множества идентичных отпечатков, сделанных с одного и того же эталонного снимка. Каждая отдельная копия может быть чуть ярче или темнее, чуть отчетливее или чуть более размытой, чем другая, но это все-таки один и тот же снимок, только размноженный.

Но где же, в какой особой палате мер и весов сохраняется первый, эталонный снимок, с которым при нужде можно было бы сопоставить любую отдельную копию? Такой палаты мер и весов нет нигде во «внешнем» мире, отвечают Кант и Фихте. Ни на грешной земле, ни в небесах религии. Эталонный портрет «лучшего Я» не существует отдельно от своих собственных копий, как особый, вне их находящийся первообраз. Он существует в них и через них, в своих копиях, впечатанных «внутри» каждого живого человека, в его «душе».

И люди могут лишь реконструировать эталонный снимок в своем воображении из тех «общих черт», которые имеются в составе каждого «эмпирического Я», составляя его «лучшее Я», замутненное и искаженное всякими прочими обстоятельствами, «некондиционностью» того материала, в который оно впечатано.

С другой же стороны, все те черты, которые отличают одного живого человека от другого, именно поэтому-то и не входят в состав «лучшего Я». Они проистекают как раз от искажения, зависят от уклонений от кондиции того «эмпирического материала», в котором осуществлена копия.

Такой — реконструированный в воображении — эталонный портрет «лучшего Я» и есть то, что называют идеалом. Иначе как в воображении он не существует. Но, существуя лишь в воображении, идеал «обладает практической силой», служит образцом, регулирующим реальное поведение человека... «Идеал служит в таком случае прообразом для полного определения своих копий, — рассуждает Кант в «Критике чистого разума», — и у нас нет иного мерила для наших поступков, кроме поведения этого божественного человека в нас, с

которым мы сравниваем себя, оцениваем себя и благодаря этому исправляемся, никогда, однако, не будучи в состоянии сравняться с ним».

«Хотя и нельзя допустить объективной реальности (существования) этих идеалов, тем не менее нельзя на этом основании считать их химерами: они дают необходимое мерило разуму, который нуждается в понятии того, что в своем роде совершенно, чтобы по нему оценивать и измерять степень и недостатки несовершенного»[1].

Иначе — при отсутствии в воображении идеала-эталона «подлинно-человеческого поведения» — человек навсегда останется рабом «существующего», останется лишь точкой приложения внешних сил, лишь щепочкой, которую швыряют туда и сюда волны моря житейского... Он останется рабом, закованным в железные цепи «внешних причин», условий места и времени.

Отсюда вытекала и практическая рекомендация: всегда повинуйся голосу долга и ни в коем случае — давлению «внешних» (по отношению к долгу) обстоятельств. Всегда и во всех случаях плыви против течения «эмпирической», то бишь реальной, жизни, направленного против долга. Так поступать очень нелегко, ибо надо не только уметь услышать голос долга, заглушаемый грохотом сражений, начальственных окриков, воплей голода и боли, писка уязвленных самолюбия, тщеславия и своекорыстия, стонов отчаяния и страха, а и иметь еще мужество последовать этому голосу, преодолевая в самом себе раба всех перечисленных и многих других мотивов.

В итоге получается, что весь эмпирический мир — и «вне» и «внутри» самого человека — оказывается врагом идеала и никогда, ни при каких обстоятельствах не может стать его союзником. В эмпирической жизни идеал никогда, по самой сути его, осуществлен быть не может.

Если он и похож на что-нибудь, то разве лишь на клок сена, привязанный перед мордой осла на прутике, торчащем из хомута, надетого на шею осла. Он — всегда впереди, сколько бы и как бы быстро к нему ни продвигались. По Канту и Фихте, идеал абсолютно подобен линии горизонта, воображаемой линии пересечения грешной земли с небесами истины, которая отодвигает-

---

[1] *Кант И.* Соч. в 6-ти т., т. 3, с. 508.

ся вдаль ровно в той мере, в какой к ней приближаются.

На самом деле такой линии нет («нельзя допустить объективной реальности — существования — идеалов») Но как иллюзию воображения ее иметь надо, иначе нет критерия правильного направления путей самоусовершенствования, стало быть, нет и «свободы», а есть только рабство в плену «внешних обстоятельств, условий места и времени».

Именно поэтому-то идеал и нельзя представить себе в виде законченного результата, продукта поступков и действий, в виде образа «теоретического» или «практического» (то есть морального) совершенства. Человек в виде идеала может иметь только направление на истину, а самую истину — никогда. А сам идеал может быть задан не в виде чувственно-созерцаемой «модели совершенства», а только в виде направления к совершенству, в виде «регулятивного принципа действий», а не в виде контура результата действий, контура законченного продукта.

Но не слишком ли похожи рассуждения нашего философа на «ортодоксию», на религиозное «идолопоклонство», на ту форму служения «лучшему Я», которое осуществляется в католических богослужениях? Так ли уж велика разница — «сливаться с богом» в созерцании икон и статуй, сопровождая сие занятие соответствующими телодвижениями под музыку органа, или же в «чистом» созерцании? В реальной жизни идеал Канта и Фихте неосуществим, он так же загробен, как и идеал католической церкви. И там и здесь все в конце концов сводится к мучительной процедуре усмирения всех своих «земных» желаний, стремлений, потребностей, к суровому аскетизму. Соблазнишь ли таким идеалом живого человека, деятельно стремящегося к полнокровной жизни здесь, на земле? Живой человек справедливо полагает, что синица в руке лучше журавля в небе.

И на чем же держится оптимизм Фихте, этого последовательнейшего героя «категорического императива»? Уповая на победоносную силу идеала, он восклицает в своей вдохновенной речи «О достоинстве человека»: «Стесняйте, расстраивайте его планы! Вы можете задержать их, но что значит тысяча и паки тысяча лет в летописи человечества? То же, что легкий утренний сон при пробуждении».

В летописи человечества? Вполне возможно. Но пока

человечество наслаждается этим легким утренним сном, миллионы и миллиарды живых людей окутает сон смерти, от которого — увы! — пробуждения уже не будет. Для человека (а не для человечества) разница между утренним сном и сном смерти весьма существенна, и тут играет роль уже не «тысячелетие», а всего-навсего десятилетие, и паки десятилетие...

Так что если для «человечества» философия Канта и Фихте и утешительна, то для живого человека — никак. Поэтому-то живой человек и склонен, познакомившись с нею, опять возвращаться в лоно старой «ортодоксии», которая обещает ему лично хоть какое-то возмездие за муки на грешной земле. И в результате человек отвергает гордый тезис Канта и Фихте, согласно которому сам человек и есть единственный бог на земле, и предпочитает думать, что его создал по своему образу и подобию вне его находящийся мудрый, добрый и справедливый господь, творец, создатель и управитель.

Он всегда предпочтет веру во «внешнего бога», если «внутренний бог» — «лучшее Я», «трансцендентальное Я» — оказывается на деле таким беспомощным, что его ежедневно попирает любой князек, любой хам, любой лавочник и любой унтер, издеваясь над «лучшим Я» и в других людях и в самом себе.

Ортодоксально-католический бог обещает вознаградить добро и наказать зло хотя бы потом, хотя бы после смерти, а бог Канта и Фихте и этого не обещает. Мучайся, страдай, терпи и преодолевай в себе желание счастья и радости — и ты обретешь высшее, «трансцендентальное» счастье. Ты будешь наслаждаться сознанием своей собственной добродетельности. Ты обретешь мир в себе самом, будешь думать и поступать в согласии с голосом совести, а все другие мотивы утратят власть над тобой.

Когда такого, полного и безоговорочного преодоления своего «эмпирического Я» достигнут все люди на земле и когда каждый отдельный человек научится думать и поступать так, как диктует ему его «лучшее Я» (а оно одно и то же в каждом), то исчезнут с земли раздоры, разногласия, пререкания и противоречия. Состояние «войны всех против всех» сменится «вечным миром», воцарится полное согласие, полное единство, полное тождество всех Я. Все отдельные Я как бы сольются в лоне одного и того же великого общечелове-

ческого Я, в «великом единстве чистого духа», как выражается Фихте.

Правда, Фихте тут же добавляет: «Единство чистого духа есть для меня недосягаемый идеал, последняя цель, которая никогда не будет осуществлена в действительности». Чувственно, конкретно, предметно, грубо и зримо райского состояния «великого единства» представить себе нельзя. Оно лишь теоретически-умозрительный, абстрактный «регулятивный принцип» самоусовершенствования каждого отдельного Я, каждого отдельного человеческого индивида. Полное тождество, абсолютное «одно и то же», в прозрачном эфире которого растворяются все различия между людьми, между сословиями и профессиями, между нациями и народами, и есть Человек вообще, Человечность как таковая.

«Земля и небо, время и пространство и все границы чувственности исчезают для меня при этой мысли; как же не исчезнет для меня и индивид? К нему я не приведу вас обратно!» (Фихте).

Получалось что-то очень похожее на древнюю философию индийских мудрецов, которые достигали примерно такого же состояния — полной утраты самоощущения собственного Я — в нирване, в небытии, в ничто, в абсолютной смерти, где меркнут все краски, все страдания, всё. Достаточно лишь погрузиться в самозабвенное созерцание своего собственного пупа: сиди и смотри на него часами, пока не померкнет свет в глазах.

И если осуществление «недосягаемого идеала» Фихте все-таки попытаться себе представить чувственно-наглядно, то оно будет выглядеть так. Все остальные Я, составляющие человечество, бросают свои земные дела и погружаются в созерцание своего «лучшего Я». Сидят и глядят в глубины своего Я, наслаждаясь самим актом созерцания абсолютной, бесконечной, бесцветной и беззвучной пустоты, в которой погасли все эмпирические различия, где нет ни неба, ни земли, ни индивида, а есть только «великое единое единство».

Разумеется, в таком Я нет никаких различий (стало быть, и разногласий и борьбы) именно потому, что само понятие «Я вообще», «Я как такового», «Я=Я» получено как раз путем абстрагирования от всех различий между реальными, «эмпирическими Я». Хотели получить понятие «подлинного Я» и получили... пустоту как предел и идеал как последнюю цель самоусовершенствования каждого отдельного Я.

Подобный вывод неизбежен, если принять заранее ту логику, с помощью которой он был получен; вся этическая конструкция Канта и Фихте уходит своими корнями в толщу «Критики чистого разума», в систему излагаемых здесь логических правил мышления.

Толстая барыня из «Плодов просвещения» восклицала: «А как же можно отрицать сверхъестественное? Говорят: не согласно с разумом. Да разум-то может быть глупый, тогда что?»

У Канта, с его «чистым разумом», получается нечто похожее, хотя «глупым» его и не назовешь. «Чистый разум» не отваживается на окончательное суждение о «сверхъестественном» (есть оно или его нет?) именно потому, что он достаточно умен и слишком хорошо представляет себе свои собственные возможности, самокритично их оценивает.

«Критика чистого разума» обстоятельно излагает логику — науку о мышлении, разворачивает систему правил, схем правильного мышления. Кант хочет предварительно отточить инструмент, а уже затем с его помощью решить наконец, тщательно и аккуратно им пользуясь, все те проклятые вопросы, над которыми бьется целые тысячелетия «несчастное» человечество.

Прежде всего Кант попытался подытожить все то, что было сделано в логической науке до него, чтобы выявить в ее теоретическом багаже только бесспорное, только окончательно отстоявшееся и очистить науку от всех сомнительных положений. Он решил выделить в логике то ее непреходящее ядро, которое оставалось не затронутым никакими спорами, длившимися на протяжении двух тысячелетий, только бесспорное, только абсолютно очевидное для всех, для любого человека, чтобы строить дальше уже на абсолютно несокрушимом фундаменте. Такой фундамент, по замыслу Канта, должен быть совершенно независим от любых частных разногласий между философами по всем другим вопросам — по вопросу о природе и происхождении «мышления», об отношении мышления к вещам, к чувствам и настроениям человека, к его симпатиям и антипатиям и т. д. и т. п.

Выделив из истории логики искомый «остаток», Кант убедился, что остается не так-то уж много — ряд совершенно общих правил, сформулированных еще Аристотелем и его комментаторами. Отсюда и его вывод о том, что логике как науке со времен Аристотеля «не прихо-

дилось делать ни шага назад, если не считать улучшением устранение некоторых ненужных тонкостей и более ясное изложение, относящиеся скорее к изящности, нежели к достоверности науки. Примечательно в ней также и то, что она до сих пор не могла сделать ни шага вперед, и, судя по всему, она кажется наукой вполне законченной и завершенной».

В самом подходе к делу отчетливо сказалось очень характерное для Канта стремление стать «над схваткой», стать «выше всех партий», выявить то, в чем они все согласны независимо от всевозможных разногласий, пререканий и противоречий, выявить в их взглядах только «тождественное», а все «различия» отбросить.

Да, если бы истина добывалась так легко. Тогда лучшей логики и желать нечего...

Совокупность таких «общих» логических положений Кант и объединяет в «общую логику»: «Границы же логики совершенно точно определяются тем, что она есть наука, обстоятельно излагающая и строго доказывающая одни только формальные правила всякого мышления...»

«Одни только формальные» значит здесь абсолютно всеобщие, абсолютно-безусловные, совершенно независимые от того, о чем именно люди мыслят, каково «содержание» их мышления, какие именно понятия, представления, образы и термины в нем фигурируют.

Для логики важно одно: чтобы мысль, высказанная в словах, в терминах, сцепленных в сколь угодно длинную цепочку, не противоречила самой себе, чтобы она была с самой собою согласна. Все остальное логики не касается и касаться не может.

Очертив границы «общей логики», Кант тщательно исследует ее принципиальные возможности. Компетенция ее оказывается весьма узкой. В силу указанной «формальности», то есть принципиального безразличия к знаниям «по содержанию», эта логика остается нейтральной не только, скажем, в споре Беркли со Спинозой, но и в споре любого из мыслителей с любым дураком, вбившим себе в голову самую смешную нелепость. Она обязана и нелепости вынести логическую санкцию, если та не противоречит сама себе. Так что самодовольная, согласная с собою глупость в глазах такой логики неразличима от самой глубокой истины. А как же иначе? Ведь «общая логика не содержит и не может содержать никаких предписаний для способности суждения»,

способности «подводить под правила, то есть различать, подчинено ли нечто данному правилу или нет».

Значит, нужна иная логика или хотя бы новый ее раздел. Здесь уже нельзя отвлекаться от различия знаний по содержанию, от которого обязана отвлекаться общая, чисто формальная логика. И если «общая логика» формулирует самые общие и абстрактные «правила применения рассудка вообще», то новый раздел должен специально излагать правила применения рассудка к осмыслению реального опыта людей, то есть научного его применения. А здесь дело обстоит значительно сложнее.

Наука строится из обобщений, относительно которых она может представить более серьезные гарантии, чем просто ссылки на проделанный опыт. Иначе они имеют не большую цену, чем печально знаменитое суждение «все лебеди белы»: первый же попавшийся факт грозит их опрокинуть как карточный домик. И доверяться такой науке было бы небезопасно.

Один остроумный философ придумал несколько позднее забавную притчу, иллюстрирующую мысль Канта. Живет в курятнике курица. Каждое утро является хозяин и приносит ей зернышек поклевать. Курица, несомненно, сделает обобщение: появление хозяина связано с появлением зернышек. Но в один прекрасный день хозяин явится не с зернышками, а с ножом, чем и докажет курице, что ей не мешало бы обрести более серьезные представления о путях «обобщения»...

Суждения чисто эмпирического происхождения и содержания верны лишь по отношению к тому опыту, из коего они извлечены. Их нельзя ни в коем случае распространять на вещи, еще не побывавшие в этом опыте. Они верны, собственно, только с такой оговоркой: все лебеди, до сих пор побывавшие в поле нашего зрения, белые.

Научно-теоретические же суждения должны быть справедливы без такой оговорки. Отсюда и проблема — возможно ли, а если да, то почему, из протекшего «опыта» (стало быть, из части опыта) извлечь обобщение, претендующее на значимость и по отношению к будущему опыту? Почему мы убеждены, что суждение «все тела природы протяженны» не может быть опровергнуто дальнейшим опытом, сколько бы он ни длился, как бы широко он ни распространялся?

Единственный ответ, который находит Кант, заключается в следующем. Так уж устроен аппарат нашего

восприятия (зрения, осязания и т. д.), что все вещи «внешнего мира» он изображает перед нашим сознанием как протяженные, как пространственно-определенные. Поэтому в наш «опыт» вещь может быть включена только в качестве «протяженной».

И даже если в природе имеются «непротяженные» вещи, а имеются такие или нет — нам неизвестно, то и их мы воспримем как «протяженные». Или вообще никак не воспримем.

Например, если предположить, будто наше зрение устроено так, что мы не воспринимаем никаких других цветов, кроме зеленого, то суждение «все лебеди зелены» мы бы посчитали за «всеобщее и необходимое», за верное по отношению ко всякому возможному будущему опыту.

Отсюда Кант и делает вывод, что кроме общей должна существовать логика, специально трактующая о правилах теоретического (по его терминологии, «априорного») применения интеллекта. Она должна дать набор схем, действуя в согласии с которыми мы образуем теоретические суждения, обобщения, претендующие на «всеобщий и необходимый» (в пределах всякого возможного, всякого мыслимого опыта) характер.

Такой раздел логики уже может и должен послужить каноном (если и не органоном) научно-теоретического познания. Кант присваивает ему наименование «логики истины» или «трансцендентальной логики».

Подлинно-первоначальными логическими формами (схемами) деятельности мышления теперь оказываются уже не закон тождества и запрет противоречия, а всеобщие схемы соединения, сочетания различных представлений, почерпнутых индивидом «из опыта».

Коренным недостатком прежней логики Кант считает то обстоятельство, что она вообще не пыталась рассмотреть и проанализировать эти фундаментальные схемы работы нашего мышления, акта производства суждений: «Я никогда не удовлетворялся дефиницией суждения вообще, даваемой теми логиками, которые говорят, что суждение есть представление об отношении между двумя понятиями... В этой дефиниции не указано, в чем состоит это отношение».

Если же от подобного вопроса не отмахиваться, то не нужно большой проницательности, чтобы увидеть: интересующее Канта отношение всегда представляет собой категорию. Категории же, то есть логические мо-

менты всех суждений, «суть различные возможные способы соединять представления в сознании...— пишет он в «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике», — понятия о необходимом соединении представлений в сознании, стало быть, принципы объективно значимых суждений». Например: связка «есть» в суждении, выражающая отношение, «имеет... своей целью именно отличить объективное единство данных представлений от субъективного».

Категории как раз и суть те коренные, первоначальные схемы работы мышления, благодаря которым вообще становится возможным связный опыт: «Так как опыт есть познание через связанные между собой восприятия, то категории суть условия возможности опыта и потому a priori применимы ко всем предметам опыта»; «мы не можем мыслить ни одного предмета иначе как с помощью категорий...» Посему логика, если она хочет быть наукой о мышлении, и не может быть ничем иным, как связной системой («таблицей») категорий. Именно категории составляют формы (схемы) производства понятий, схемы извлечения из личного опыта всеобщих выводов, то есть всеобщих и необходимых суждений, совокупность которых составляет Науку...

Но тут мы и подходим к самому любопытному пункту логической теории Канта.

Категории позволяют человеку извлекать из своего личного опыта некоторые всеобщие истины, и «трансцендентальная логика» учит его действовать при этом правильно.

Однако перед человеком вырастает еще одна задача, решать которую его не может научить ни «общая логика», ни «трансцендентальная логика истины», — задача (или проблема) полного теоретического синтеза, соединения всех отдельных теоретических обобщений в единую теорию. Речь идет здесь уже не о единстве чувственных данных опыта в составе понятия, не о формах (схемах) объединения чувственно-созерцаемых явлений в рассудке, а о единстве самого «рассудка» и продуктов его обобщающей деятельности.

И в логике Канта возникает еще один этаж, своего рода «металогика истины», ставящая под свой критический контроль уже не отдельные акты «обобщения опыта», а весь процесс обобщения Опыта с большой буквы. Не отдельные функции мышления, а все Мышление в целом.

Стремление к созданию единой, целостной теории относительно любого предмета естественно и неискоренимо. Мышление не может удовлетвориться простым нагромождением отдельных «обобщений», пусть даже каждое из них имеет «всеобщий и необходимый характер». Мышление всегда старается увязать их в составе целостной теории, развитой из единого принципа.

Способность, которая обеспечивает решение такой задачи, и называется у Канта «разумом» (в отличие от «рассудка», как способности производить отдельные, «частные» выводы из опыта). «Разум» как высшая синтетическая (объединяющая) функция интеллекта, в чем и состоит его специальная задача, «стремится довести синтетическое единство, которое мыслится в категориях, до абсолютно безусловного».

Дело в том, что только внутри такого полного «синтеза» каждое отдельное, «частное» обобщение опыта становится целиком справедливым в смысле всеобщности и необходимости.

Ибо только внутри полного синтеза можно оговорить все условия, при которых данное обобщение может считаться справедливым уже безоговорочно. А ведь только тогда оно делается вполне гарантированным от угрозы опровержения новым опытом, новыми и столь же правильными обобщениями...

Поэтому если научно-теоретическое (по терминологии Канта, «априорное») обобщение должно четко оговаривать те условия, при которых оно верно, и если полный перечень «определений» («предикатов») понятия предполагает соответственно полный перечень условий его истинности, то «разум» нужен не только там, где речь идет о сведении «всех» готовых понятий в единую систему, а и в акте каждого отдельного обобщения, в процедуре определения каждого понятия.

Но здесь-то и таится коварство. При попытке осуществить «полный» синтез (определений понятия и условий его истинности) мышление с неизбежностью, заложенной в его природе, впадает в состояние безвыходных, принципиально неразрешимых с помощью логики (как общей, так и трансцендентальной) противоречий — антиномий.

В трагическое состояние антиномичности «рассудок», то есть мышление, в точности и неукоснительно соблюдающее все правила логики, впадает вовсе не только потому, что «опыт» всегда не закончен, не потому, что

он на основе «части опыта» пытается сделать обобщение, справедливое по отношению ко всему «опыту в целом». Это бы еще полбеды. Беда же в том, что даже и протекший опыт, если только учитывать его целиком, тоже неизбежно антиномичен. Ибо сам «рассудок», если исследовать его, так сказать, анатомию, заключает в себе не только «разные», но и прямо противоположные категории, никак не совместимые одна с другой без противоречия.

Так, в инструментарии рассудка имеется не только категория «тождества», но и полярная ей категория «различия». Рядом с понятием «необходимость» в арсенале схем «объективных суждений» (то есть в таблице категорий) имеется также и понятие «случайность». И так далее. Причем каждая категория столь же правомерна, как и противоположная ей, и сфера ее применимости столь же широка, как и сам «опыт».

И любое явление, наблюдаемое нами в пространстве и времени, в принципе может быть осмыслено как в той, так и в другой категории. Я могу исследовать любой объект (и любую, сколь угодно широкую совокупность таких объектов) как под углом зрения «количества», так и под углом зрения «качества». Я могу рассматривать его как «причину» (необходимо следующих за ним событий), но с таким же правом могу осмысливать его и как «следствие» (всех предшествующих событий). И в том и в другом случае я нигде не преступлю никаких «логических» правил. А в итоге любое явление — смотря по тому, в какой именно категории я его мыслю, — может послужить основой для прямо противоположных логических действий; любое явление дает в логическом выражении два одинаково правильных как с точки зрения логики, так и с точки зрения «опыта» и тем не менее взамоисключающих друг друга суждения.

Так что относительно любого предмета во вселенной могут быть высказаны две одинаково оправданные и тем не менее взаимоисключающие точки зрения. А в пределе — две теории, каждая из которых создана в абсолютно строгом согласии как со всеми требованиями логики, так и со всей совокупностью эмпирических данных. Поэтому «мыслимый мир», или мир, как и каким мы его мыслим, всегда «диалектичен», раздвоен в себе, логически противоречив. Что и обнаруживается сразу же, как только мы пытаемся создать теорию, ко-

торая обнимала бы своими принципами все частные «синтезы», все частные обобщения.

Неизбежную, в самой природе мышления укорененную антиномичность можно было бы устранить только одним-единственным путем. А именно — выбросив из головы, из «инструментария рассудка», ровно половину всех категорий. Одну из полярных категорий объявив законной, а другую запретив использовать отныне и навек.

Но этого проделать нельзя, не обессмысливая заодно и ту категорию, которую почему-то решили сохранить. Да и как решить, какую из них оставить, а какую запретить? Предписать всем мыслящим людям впредь рассматривать все факты опыта только с точки зрения их «тождества», их «одинаковости» и запретить фиксировать в мысли «различия»? А почему не наоборот?

Тем не менее вся прежняя «догматическая метафизика» старалась поступать именно так. Она понимала, что иначе избавиться от антиномий внутри научного понимания действительно нельзя. И она объявляла, например, «случайность» — чисто субъективным понятием, простым названием для тех явлений, «причин» которых мы до сих пор не знаем, и таким образом превращала «необходимость» в единственно объективную категорию. Точно так же она поступала с «качеством», считая его чистой иллюзией нашей чувственности, и тем самым возводила «количество» в ранг единственно объективной характеристики «вещей-в-себе» и т. д. и т. п.

(Поэтому-то Гегель и назвал указанный метод мышления «метафизическим». И он действительно характерен для докантовской «метафизики», старавшейся избавить себя от противоречий за счет простого игнорирования половины законных категорий — «принципов суждений с объективным значением», — объявляя их принципами суждений «чисто субъективного» содержания... ненаучных суждений.)

Кант же, устанавливая корни антиномичности мышления в наличии прямо противоположных категорий, справедливо посчитал, что у философии нет никаких оснований предпочитать одну из полярных категорий в ущерб другой. Но как же тогда выйти из подобного тупика?

Единственный выход, который находит Кант, — признание вечной антиномичности «разума». Антиномичность — логическая противоречивость — суть наказание

«рассудку» за попытку превысить свои законные права, за попытку осуществить «абсолютно полный синтез» всех понятий, то есть высказать суждение о том, какова вещь сама по себе, а не только «во всяком возможном опыте».

Пытаясь высказать такое суждение, «рассудок» залетает в такую область, где бессильны все его законы и предписания. Он совершает преступление против границ своей собственной применимости, вылетает за границы «всякого возможного опыта». За что и карается противоречием каждый раз, как только теоретик возомнит, что он уже построил теорию, обнимающую своими понятиями все бесконечное многообразие эмпирического материала в своей области, и тем самым постиг «вещь-в-себе» такою, какова она есть, независимо и до ее преломления через призмы нашей чувственности и рассудка... Появление логического противоречия Кант и оценивает как индикатор вечной незавершенности «опыта», а стало быть, и теории, на него опирающейся.

Неизбежную антиномичность «рассудка», пытающегося осуществить «безусловный синтез», то есть решить задачу «разума», Кант и назвал «естественным состоянием разума» — по аналогии с тезисом Гоббса о «войне всех против всех» как естественном состоянии человеческого рода. В «естественном состоянии» рассудок мнит, будто он способен, опираясь на ограниченный условиями времени и места «опыт», выработать понятия и теории, имеющие безусловно всеобщий характер.

Вывод Канта таков: достаточно строгий анализ любой теории, заявляющей претензию на абсолютно полный синтез, на «безусловное» значение своих утверждений, всегда обнаружит в ее составе более или менее ловко замаскированные антиномии.

Рассудок, просветленный критическим пониманием этого обстоятельства, сознающий свои законные права и не старающийся залететь в «трансцендентные» (запредельные для него) сферы, всегда будет стремиться к «полному синтезу», но никогда не позволит себе утверждать, что он такого синтеза уже достиг. Он будет скромнее.

И понимая, что относительно любой «вещи-в-себе» всегда возможны, по крайней мере в предельном случае, две одинаково правильные (и с точки зрения логики и с точки зрения фактов) теории, рассудок уже не станет стремиться к полной и окончательной победе одной

из них и к окончательному посрамлению другой. Теоретические противники, вместо того чтобы вести постоянную войну друг с другом, должны учредить между собою нечто вроде мирного сосуществования, признавая взаимно права друг друга на относительную истину, на «частный синтез».

Они должны, наконец, понять, что по отношению к «вещи-в-себе» они одинаково не правы, что «вещь-в-себе» навсегда останется вечным «иксом», допускающим прямо противоположные толкования. Но, будучи одинаково не правы по отношению к «вещи-в-себе», они одинаково правы в другом отношении — в том смысле, что «рассудок в целом» (то есть «разум») имеет внутри себя противоположные интересы, одинаково равноценные и равноправные.

Так, одну теорию занимает поиск «тождественных» черт (скажем, человека и животного, человека и машины), а другую, как раз наоборот, интересуют «различия» того и другого. Каждая из них преследует один, частный интерес «разума», и свести их построения в одну непротиворечивую теорию нельзя. Потому что «тождество» не есть «различие», есть «неразличие», и наоборот. И ни одна из них не раскрывает объективной картины вещи, взятой «сама по себе», независимо от ее преломления через призму логически противоречащих категорий.

«В естественном состоянии конец спору кладет победа, которой хвалятся обе стороны и за которой большей частью следует лишь непрочный мир, устанавливаемый вмешавшимся в дело начальством; в правовом же состоянии дело кончается приговором, который, проникая здесь в самый источник споров, должен обеспечить «вечный мир».

Итак, высшим «априорным» постулатом и законом «правильного мышления» выступает здесь знаменитый «запрет логического противоречия», своего рода «категорический императив», только не в области морали, а в области логики. В виде такого логического императива Кант задает теоретическому мышлению идеал, который состоит в полной и абсолютной «непротиворечивости» знания, то есть в полном и абсолютном «тождестве» научных представлений всех людей о мире и о себе самих.

Но сам же Кант доказывает, что искомое блаженное состояние реально недостижимо, что оно навеки останется лишь «недосягаемым идеалом» научного по-

знания, что «непротиворечивость знания» — нечто вроде синей птицы, которая перестает быть синей тотчас же, как только человеку посчастливится ее схватить...

Отсюда Кант делает вывод: средствами Науки (силами «теоретического разума») вопрос о «сущности человека», а тем самым и об «идеале» решить нельзя. «Теоретический разум» здесь неизбежно терпит крах, запутываясь в неразрешимых противоречиях.

Поэтому и «идеал» кантовской этики нельзя доказать научно-логически. Здесь приходится идти на поклон к «практическому разуму» и в чисто практических целях принять за истину, что кроме «мира явлений», познаваемых Наукой, существует еще и бог, и бессмертие души, и свобода воли, то есть все те «вещи», которые «теоретический разум» не способен ни доказать, ни опровергнуть...

Конечно же, Канта интересовали не религиозные сказки сами по себе. И бог и бессмертие души заботили его прежде всего как способ обоснования понятия свободы, этого принципа организации человеческой жизни.

Дело в том, что Наука и Логика, как их понимал Кант, абсолютно несовместимы с понятием свободы. В «мире явлений», который исследуется Наукой, безраздельно царит необходимость, сплетенная из бесконечно многообразно переплетающихся цепей причин и следствий. Если Человека рассматривать глазами Науки, как крохотную частичку «мира явлений» в пространстве и времени, то никакой надежды на «свободу», точнее, на «освобождение» Человека от железных цепей необходимости, не остается. Наоборот, каждый новый успех Науки будет выковывать лишь новое звено бесконечной цепи, будет показывать лишь новую ниточку, за которую «мир явлений» дергает каждого человека, как марионетку в кукольном театре, определяя (хотя сам человек этого и не сознает) каждый его поступок, каждое его желание, каждую его мысль. И если до конца права Наука, выясняющая все условия и причины «субъективных» событий, то понятия свободы и идеала следует выбросить из головы, как пустые химеры, как наивные иллюзии, за которыми кроется попросту еще не познанная Необходимость, — «свободным» человеку кажется такое его действие или намерение, «причин» коего он не знает, не выяснил, не объяснил и не выразил в формуле...

И чем шире становится сфера Необходимости, раскрываемой Наукой, тем более узкой делается сфера мнимой «свободы». Чем дальше идет человек по пути научно-теоретического познания, тем полнее и яснее он убеждается, что каждый его поступок и каждая его мысль есть лишь следствие причинных воздействий на него «мира явлений».

В итоге получается, что и «мир явлений», и логика, обеспечивающая его научно-теоретическое познание, и Наука, говорящая от имени «мира явлений», оказываются принципиальными врагами свободы, даже самого понятия свободы, а не только реальной свободы. Если «мир явлений», описываемый Наукой, и есть тот единственный реальный мир, в котором живет человек, то «свободы» не только нет сейчас, но и не может быть никогда и нигде.

Наука утверждает: Мир таков, каков он есть, а есть он именно такой, каким он и должен был сделаться в качестве необходимого следствия всех своих предшествующих состояний. И каждый отдельный человек тоже именно таков, каким он должен был стать (и быть) в условиях существующего мира. Все его поведение можно до конца объяснить (а тем самым «оправдать») с точки зрения законов Науки — механики, физики, оптики, химии, физиологии и т. д. Ведь всеобщих и необходимых «законов», формулируемых наукой, не «нарушает», как само собой понятно, ни капризный деспот князек, ни самодур чиновник, ни хам лакей, ни грабитель-убийца, ни самый последний негодяй. Все они действуют в рамках тех «законов», тех ограничений, которые Наука налагает на «мир явлений», на «существующее».

Все они действуют — хотят они того или нет — в согласии со всеми «законами науки». И если Наука есть исчерпывающее (в принципе, разумеется, а не на сегодняшний день) познание Мира, то человек не вправе негодовать на существующее, а обязан покориться ему и признать, что все в Мире устроено именно так, как надо. То, что есть, то и должно было стать таким, как оно есть, то и «должно быть».

А «идеал», «представление о высшей цели самоусовершенствования человека», «категорический императив», «свобода, равенство и братство» в таком случае лишь химеры воображения, лишь пустые мечтания и антинаучные выдумки, лишь поэзия и беллетристика,

несовместимые с научной картиной мира... Наука внушает человеку: будь рабом «существующего».

Как же выпутывается Кант из столь щекотливого положения? Через доказательство того, что Наука («теоретический разум») ни в коем случае не дает и, главное, в принципе не может дать человеку исчерпывающего познания Мира. На самом деле Мир вовсе не таков, каким его рисует Наука; она может дать лишь математическое описание «явлений», то есть тех «следствий», которые Действительный Мир вызывает в органах чувств человека, в его «созерцании», в его «сознании», внутри его собственного Я. Ничего больше.

Та картина, которую «реальный мир» (мир «вещей-в-себе») возбуждает в нашем воображении и зрении, «внутри нашего Я», по существу, зависит от того, как устроено это Я, и даже от того, как оно «настроено». Грубо говоря, если оно «настроено на Добро», то и глаза будут активно выделять в окружающем «мире явлений» лишь те вещи, обстоятельства и условия, которые важны с точки зрения Добра, а глаза негодяя будут также активно и целенаправленно выбирать и отмечать, «замечать» вокруг себя лишь условия и поводы для совершения очередного негодяйства...

Но свое собственное Я человек все же может перестраивать, постепенно приводя его к согласию со своим «лучшим Я», с голосом совести. Поэтому в зависимости от своей «моральной установки» человек и «теоретически» воспринимает и осознает окружающий мир по-разному.

Стало быть, при таком субъективистском толковании «мира явлений» моральная установка может, и даже очень сильно, влиять на процесс теоретического, научно-логического, математического «познания»; но не на каждом шагу (ибо «дважды два — четыре» одинаково правильно при любой моральной установке), а лишь в тех роковых пунктах «теоретически-математического рассуждения», где «теоретический разум» молчит, лишь там, где надо выбирать между двумя одинаково правильными и в то же время одинаково и взаимоисключающими доводами теоретического мышления.

А в такую ситуацию, как показывает Кант, «теоретизирующий рассудок» (то есть мышление, в точности следующее всем правилам логики) попадает неизбежно и систематически. Он снова и снова оказывается в положении рыцаря на распутье, на развилке двух до-

рог. Точнее, он постоянно приводит человека на такой развилок и тут замолкает. Он предлагает человеку два одинаково логически безупречных и одинаково оправданных с точки зрения всего протекшего опыта решения. Куда сворачивать в такой ситуации — направо или налево? Куда тянуть дальнейшую цепочку логически безупречных рассуждений?

Теоретическое мышление, само по себе взятое, не способно дать тут хотя бы малейший намек. Человек попадает в неприятное положение буриданова осла, стоящего между двумя совершенно одинаковыми копнами сена, ни одну из коих он не может предпочесть другой. «За» оказывается ровно столько же с обеих сторон, сколько и «против», и весы логического рассуждения застывают в уравновешенном состоянии.

Вот тут-то склонить весы в ту или другую сторону и способна даже микроскопическая песчинка. Такой песчинкой и оказывается «голос совести», довод «практического разума», вес «прекрасной души»... Как ни тих этот голос, как ни мало весит «прекрасная душа» на чаше судеб мира, но именно они оказываются решающими.

Так спасает Кант понятия «свобода» и «идеал» — через доказательство неспособности теоретического мышления (науки) дать человеку логически-непротиворечивое изображение «мира явлений». Наука принципиально не способна реализовать ту самую цель, которую она сама же ставит, дать логически-непротиворечивый «синтез» всех суждений «опыта».

Значит, науке нельзя доверить решение вопроса о самых важных делах Человечества. Значит, надо в самых главных пунктах предоставить голос уже не науке, а вере. Только вера, только постулаты «практического разума» (согласно которым существует и бог, и бессмертие души, и свобода от железных цепей причинно-следственных зависимостей) и могут в конце концов обеспечить «непротиворечивое» понимание и Мира, и Человека, и места Человека в Мире. Только она и может спасти людей от «диалектики», от раздвоенности Я, от борьбы противоположных мнений, взглядов и теорий, от вечного спора Человека с самим собой...

В итоге выходило, что Человек должен впредь доверять как науке, так и вере.

В науке он должен следовать «запрету противоречия», стремиться к «абсолютному тождеству» всех от-

дельных умов, то есть к полному и абсолютному согласию всех Я в отношении всех важных вопросов, понимая, однако, что такое согласие («тождество») лишь недосягаемый идеал, который нигде и никогда в науке реализован не будет.

И если он все-таки хочет «вечного мира» и в науке и в жизни, то он должен склонить голову перед верой, принять из чисто «практических» соображений и бога, и бессмертие души, и свободу воли.

И этот вывод абсолютно неизбежен, если науку понимать так, как ее понимал Кант. Такая наука и в самом деле требует — как своего дополнения и противовеса — теоретически недоказуемой веры в вечные и священные («трансцендентальные») принципы морали, совести, долга перед человечеством. В принципы, которые сами по себе никакого отношения к науке не имеют и не могут быть ею ни опровергнуты, ни доказаны.

Авторитет ученого (представителя «теоретического разума»), следовательно, должен потесниться и уступить место авторитету попа новой, реформированной на моральный, на протестантский лад религии. В случае же возникновения спора между двумя одинаково авторитетными учеными (или школами в науке), одинаково логично аргументирующими свои сталкивающиеся позиции, решение вопроса, кто же из них прав, должно быть передано на суд новой религии. И поп от морали, морализирующий поп, будет решать, какой из двух одинаково логичных взглядов ведет к добру, а какой — к злу. И решать будет, разумеется, не на основе логики (тут решить невозможно, тут — вечная «диалектика»), а на почве морали, на почве веры, на почве «практического разума».

Морализирующий поп и становится тем самым высшей инстанцией в решении научных споров, становится арбитром, представителем высшей истины. Он и есть единственный спаситель от кошмара «диалектики», в которую заводит человека логика.

Стало быть, в познании должны постоянно действовать два высших критерия. С одной стороны, «логический» — «запрет противоречия», или по-иному выраженный «закон тождества», а с другой — «моральный», «категорический императив».

Следуй принципам логики, обеспечивающим «непротиворечивость» теории, и веруй в высшие принципы морали, будь совестливым, добрым и благожелательным

к людям, к роду человеческому, и все остальное приложится. Такова позиция Канта.

Многие и по сей день мыслят именно так. Все те, кто думает, что формальная непротиворечивость теоретического построения и есть идеал теоретического познания, «последняя цель», к которой наука все время должна стремиться, никогда, однако, ее не достигая.

Если подобный идеал науки принят, то уже с железной необходимостью возникает нужда в «моральном регуляторе» мышления. Возникает та или иная разновидность религиозно окрашенной морали. Возникает иллюзия, будто «злоупотребление» наукой и ее плодами можно предотвратить моральными проповедями. Хотя горький опыт давно удостоверил, что самая высокая моральность людей науки бессильна предотвратить ее бесчеловечные применения, бессильна преградить дорогу технически обеспеченному кошмару Хиросимы и Освенцима, не говоря уже о более мелких кошмарах и кошмарчиках.

Реальное бессилие кантовского решения остро понял Гегель.

Да, логика, построенная на фундаменте «закона тождества» и «запрета логического противоречия» (что, собственно, одно и то же, только выражено один раз в позитивной, а другой раз в негативной форме), с неизбежностью приводит к «диалектике» — к раздвоению и столкновению двух одинаково «логичных» и тем не менее несовместимых тезисов, идей, теорий и позиций, к вечному спору человека с самим собой. И раз логика со всеми ее принципами избавить человека от «диалектики» не в состоянии, то возникает нужда в некотором высшем арбитре, в новом боге, в новом спасителе. Спаситель — морально истолкованный бог. Бог как «трансцендентальный принцип» морали и совести. Но что же это за бог, если он настолько бессилен? И так ли уж верна логика, которая делает такого бога своим необходимым дополнением?

Ведь реальным законом, то есть всеобщей формой (схемой), развития мысли, науки, теории всегда было, есть и будет противоречие. То самое противоречие, которое Кант объявляет «диалектической иллюзией».

Так почему же, спрашивает Гегель, неосуществимое, должное мы обязаны почитать за «высший и непререкаемый закон мышления», а реальную форму (схему) развивающегося мышления — наличие противоречия,

требующего разрешения, — за иллюзию, за фикцию, хотя бы и необходимую? Не резоннее ли поступить наоборот? Не лучше ли называть вещи своими именами? Реальный закон развития интеллекта и нравственности, диалектическое противоречие,— законом мышления, а недостижимую фикцию, запретность противоречия, — иллюзией и фикцией? Ведь выдавая фикцию за «высшее основоположение рассудка вообще», за высший априорно-формальный критерий истины, Кант в логике повторяет тот же самый грех, что и в этике, в учении о практическом разуме.

Так Гегель разрушил оба высших постулата кантовской философии — «категорический императив» и «запрет логического противоречия» — аргументами от истории знания и нравственности. (Нравственность тут понимается в широком смысле. У Гегеля она включает прежде всего отношения, которые охватывают семью, гражданское общество, государство.) История убедительно показывает, что не «запрет противоречия» и не «категорический императив» были теми идеалами, в погоне за коими люди построили здание цивилизации и культуры. Как раз наоборот, культура развивалась благодаря внутренним противоречиям, возникающим между научными тезисами, между людьми, через их борьбу. Диалектическое противоречие в самой сути дела, внутри его, а вовсе не находящийся где-то вечно впереди и вне деятельности «идеал» есть та активная сила, которая рождает прогресс человеческого рода.

Диалектическое противоречие (столкновение двух тезисов, взаимно предполагающих и одновременно взаимно исключающих друг друга) есть, по Гегелю, реальный, верховный закон развития мышления, творящего культуру. И повиновение этому закону — высшая «правильность» мышления. Соответственно «правильным» путем развития нравственной сферы является также противоречие и борьба человека с человеком. Другое дело, считал Гегель, что формы борьбы от века к веку становятся все более гуманными и что борьба вовсе не обязательно должна оборачиваться кровавой поножовщиной...

Итак, идеал, который проглядывал в результатах «Феноменологии духа», выглядел уже по-иному по сравнению с кантовским. Идеал понимался уже не как образ того «состояния мира», которое должно получиться лишь в бесконечном прогрессе. Идеал — самое движение вперед, рассматриваемое с точки зрения его все-

общих контуров и законов, которые постепенно, от века к веку прорисовываются сквозь хаотическое переплетение событий и взглядов, вечное обновление духовного мира, «снимающее» каждое достигнутое им состояние.

Идеал не может заключаться в безмятежном, лишенном каких бы то ни было противоречий абсолютном тождестве или единстве сознания и воли всех бесчисленных индивидов. Такой идеал — смерть духа, а не его живая жизнь. В каждом налично-достигнутом состоянии знания и нравственности мышление обнаруживает противоречие, доводит его до антиномической остроты и разрешает через установление нового, следующего, более высокого состояния духа и его мира. Поэтому любое данное состояние есть этап реализации высшего идеала, универсального идеала человеческого рода. Идеал реален здесь, на земле, в деятельности людей.

Гегель тем самым помог философии порвать с представлением об идеале как об иллюзии, которая вечно манит человека своей красотой, но вечно же его обманывает, оказываясь непримиримым антиподом «существующего» вообще. Идеал, то есть образ высшего совершенства, вполне достижим для человека. Но где и как?

В мышлении, ответил Гегель. В философско-теоретическом понимании «сути дела» и в конце концов — в логике, в квинтэссенции такого понимания. На высотах диалектической логики человек равен богу — тому «абсолютному мировому духу», который сначала осуществлялся стихийно и мучительно в виде коллективного разума миллионов людей, творившего историю. Тайной идеала и оказывается идея, абсолютно точный портрет которой рисуется в логике, в мышлении о мышлении. Идеал и есть идея в ее «внешнем», зримом и осязаемом, воплощении, в ее чувственно-предметном бытии. В диалектических коллизиях процесса «внешнего воплощения» идеи Гегель и старается разрешить проблему идеала. И вот что получается.

Теоретическое мышление, идеальный образ которого Гегель обрисовал в «Науке логики», всегда диалектично. К нему и относится все то, о чем было сказано выше. Лишь чистое мышление всегда полно внутреннего беспокойства, стремления вперед и ввысь, в нем вновь и вновь вызревают и рвутся к разрешению имманентные противоречия.

Однако чистое мышление существует лишь в «Науке логики», лишь в абстракции философа-теоретика, в его

профессиональной деятельности. А ведь кроме философской логики «абсолютный дух» творит и мировую историю. И здесь мыслящему духу противостоит косная, неподвижная и неподатливая материя, с которой творчески мыслящий дух вынужден считаться, если он не хочет остаться бессильным фантазером или прекраснодушным болтуном...

Неутомимый труженик дух творит мировую историю, пользуясь человеком как орудием своего собственного воплощения во внешнем, природном материале. Это творчество в изображении Гегеля очень похоже на работу скульптора, который лепит из глины свой собственный портрет. Проделав такую работу, художник убеждается, что затея удалась ему лишь отчасти и что «внешнее изображение» в чем-то на него самого похоже, а в чем-то нет. Сравнивая готовый продукт своей деятельности с самим собой, скульптор видит, что в ходе творчества он изменился, стал совершеннее, чем был до того, и портрет поэтому нуждается в дальнейшем усовершенствовании, в поправках. И тогда он снова принимается за работу, иногда ограничиваясь частными коррективами, иногда безжалостно ломая созданное, чтобы соорудить из обломков нечто лучшее. Так же и дух-творец (абсолютный, «мировой» дух) делает от эпохи к эпохе свое внешнее изображение все более и более похожим на себя самого, приводит и науку и нравственность ко все большему согласию с требованиями чистого мышления, с логикой разума.

Но — увы! — как бы мыслящий дух ни старался, как бы высоко ни выросло его мастерство, материя остается материей. Поэтому-то «автопортрет духа» скульптора, выполненный в телесно-природном материале, в виде государства, искусства, системы частных наук, в виде промышленности и т. д., никогда и не может стать абсолютным подобием своего творца. Идеал (то есть чисто диалектическое мышление) при его выражении в природном материале всегда деформируется в соответствии с требованиями материала, и продукт творческой деятельности духа всегда оказывается некоторым компромиссом идеала с мертвой материей.

С такой точки зрения вся веками созданная культура предстает как «воплощенный идеал», или как идеал, скорректированный естественно-природными (а потому непреодолимыми) свойствами того материала, в котором он воплощен. Например, в виде единственно

возможного в человечески-земных условиях нравственно-правового выражения идеала Гегель узаконил современную ему экономическую структуру «гражданского» (читай: буржуазного) общества и, далее, соответствующую ей правовую и политическую надстройку, непосредственно — конституционную монархию Великобритании и наполеоновскую империю. Прусскую же монархию он истолковывал как естественное преломление идеи через национальные особенности германского духа,— тоже как идеал...

Такой поворот мысли вовсе не был результатом личной измены философа революционным принципам диалектики. Он был естественнейшим выводом из диалектического идеализма. Иного результата диалектика дать не могла, не порывая с представлением, будто мировую историю творит чистый разум, развивающий свои образы силой имманентно вызревающих в нем противоречий.

Наиболее высоким способом чувственно-предметного воплощения идеи Гегель считал искусство, и потому проблема идеала в строгом смысле связывалась им именно с эстетикой. Искусство, по Гегелю, имеет перед всеми другими приемами внешнего выражения идеи то преимущество, что оно свободно в выборе того материала, в котором абсолютное мышление жаждет выполнить свой автопортрет. В реальной жизни, в экономической, политической и правовой деятельности человек связан условиями, диктуемыми материальным характером его деятельности. Иное дело — искусство. Если человек чувствует, что ему никак не удается воплотить свой идеальный замысел в граните, он бросает гранит и начинает обрабатывать мрамор; оказывается недостаточно податливым мрамор — он бросает резец и берется за кисть и краски; исчерпаны возможности живописи — он оставляет в покое пространственные формы выражения идеи и вступает в стихию звука, в царство музыки и поэзии. Такова в общих контурах гегелевская картина эволюции форм и видов искусства.

Смысл описанной схемы весьма прозрачен. Человек, пытаясь воплотить идею в чувственно-природный материал, переходит ко все более и более податливым и пластичным видам материала, ищет такую «материю», в которой дух воплощается полнее и легче. Сначала — гранит, в конце — воздух, колеблющийся в резонансе с тончайшими движениями «души», «духа»...

После того как дух отразился в зеркале искусства во всем своем поэтическом многообразии, он может внимательно, пользуясь глазами и мозгом философа-логика, рассмотреть самого себя в своем «внешнем» выражении и увидеть логический скелет, логическую схему своего собственного, «отчужденного» в музыке, поэзии и т. д. образа. Полнота человеческого облика на достигнутой ступени самопознания уже не интересует логическую мысль абсолютного духа, и живой человек для него виден примерно в таком же виде, в каком, употребляя современную аналогию, он предстает на экране рентгеновского аппарата. Жесткие лучи рефлексии, рационального познания разрушают живую плоть идеала, обнаруживают, что он был всего-навсего «внешней», бренной оболочкой абсолютной идеи, то есть чистого мышления. Таков век, не без грусти замечает Гегель, такова нынешняя стадия развития духа к самопознанию... Человек должен понять, что абсолютный дух уже использовал его тело, его плоть, его мозг и его руки, для того чтобы «опредметить» себя в виде мировой истории. А теперь у него одна задача — рассматривать этот отчужденный образ чисто теоретически, выявляя в нем абстрактные контуры абсолютной идеи, диалектической схемы логических категорий.

Нынешняя эпоха вообще неблагоприятна для искусства, для расцвета «прекрасной индивидуальности», не раз повторяет Гегель. Художник, как и все люди, заражен громко звучащим вокруг него голосом рефлексии рассуждающего мышления и к непосредственному ви́дению мира уже неспособен, как неспособен взрослый взглянуть на мир наивными глазами ребенка. Счастливое детство человечества — античное царство прекрасной индивидуальности — уже миновало и никогда не вернется вновь. И то, что люди называют идеалом, есть вовсе не будущее, а, как раз наоборот, невозвратимое прошлое человечества.

Современный человек может переживать наивно прекрасную стадию своего духовного развития лишь в залах музеев, лишь в выходной день, предоставленный ему для отдыха от тяжкого и безрадостного служения абсолютному духу. В реальной же жизни он должен либо быть профессором логики, либо сапожником, либо бургомистром, либо предпринимателем и послушно выполнять порученные ему абсолютной идеей функции. Всесторонне-гармонически развитая индивидуальность

в нынешнем мире с его дробным разделением труда — увы! — невозможна. В чувственно-предметном, практическом своем бытии каждый человек отныне и впредь должен быть профессионально ограниченным кретином. И только в чтении трактатов по диалектической логике и в созерцании художественных шедевров он может воспарять к высотам абсолютного духа, быть и чувствовать себя равным божеству...

Таким образом, проблема идеала загоняется Гегелем целиком и полностью в эстетику, в философию «изящного искусства», ибо, по его теории, лишь в искусстве можно реализовать и увидеть идеал, но никогда — в жизни, в чувственно-предметном бытии живого человека. Реальная действительность прозаична и враждебна поэтической красоте идеала, поскольку, как прекрасно понимал философ, идеал неразрывен с красотой, а красота — со свободным, гармонически всесторонним развитием человеческой индивидуальности, что никак несовместимо с прозой и цинизмом буржуазного строя жизни. Выхода же за пределы этого строя Гегель не видел, несмотря на всю гениальную остроту и прозорливость своего ума. Да такого выхода в его время и не было еще в действительности, а к утопиям всякого рода философ питал глубокое и оправданное недоверие.

Значит, условия, обеспечивающие гармонически-всестороннее развитие личности в современном (а тем более в грядущем) образе мира, согласно концепции Гегеля, уже невозможны. Они были мыслимы только в младенческом состоянии культуры мира — в рамках античного демократического строя города-государства — и никогда больше не возвратятся, не возродятся. Мечтать о них — значит впадать в «реакционный романтизм», значит препятствовать «прогрессу». Ибо демократически организованное сообщество людей невозможно уже в силу «огромных пространств» современных государств и огромных масштабов времени их существования. Демократия, обеспечивающая полный расцвет каждой личности, возможна лишь на малом пространстве и на малом отрезке времени. Так и было в Афинах. И вместе с ними канул в Лету золотой век искусства. В современности же, согласно гегелевской логике, «идеальным» строем оказывается только иерархически-бюрократическая структура государства, опирающаяся как на свой «естественно-природный» базис на систему хозяйственных отношений «гражданского» общества, то

есть на капиталистически организованную экономику... Таков единственный строй, соответствующий «высшему идеалу нравственности».

В итоге конечный результат гегелевской «революции» в понимании идеала сводится к идеализированию и обожествлению всей налично-эмпирической дряни, к рабству под видом служения идеалу.

Но история «земного воплощения» идеала не была, по счастью, закончена и здесь.

Мундир профессора Берлинского университета хотя и был несколько пошире в плечах, чем пасторский сюртук Канта, все же оказался для идеала тесноват. И не случайно. Ведь он был скроен в тех же самых мастерских и, что еще важнее, шит теми же самыми нитками — белыми нитками идеализма, а потому грозил разъехаться по швам при первом же резком движении в уличной сутолоке истории. Для чтения лекций о природе идеала он еще годился. Но он никак не годился для сражения за идеал. Тут надо было искать одежду попрочнее.

И как только в мире снова начала поднимать голову революционно-демократическая общественность, как только события призвали диалектику, прятавшуюся до этого в сумрачных залах университетских аудиторий, к жизни, к борьбе, на баррикады, на страницы политических газет и журналов, идеал обрел новую жизнь.

Из разреженной атмосферы горных высот спекуляции идеал надо было опустить на землю.

Едва только глухие подземные толчки новой надвигающейся революции начали опять сотрясать готические своды европейских монархий, как в стенах философско-теоретических конструкций, воздвигнутых, казалось, с учетом прежнего опыта, вновь обнаружились трещины, зазияли дыры новых проблем. Сквозь трещины и дыры в аудитории и коридоры государственных университетов — хранилищ официально признанной и узаконенной мудрости — стал все чаще врываться свежий ветер улицы, вплетая в монотонную речь профессоров отголоски яростных партийных споров, отзвуки полузабытых мелодий и настроений революции 1789 года, ее героически-оптимистических лозунгов, надежд и идеалов. Каждый, кому нечем стало дышать в душной атмосфере христианско-бюрократической «нравственности», в спертом воздухе прусских или российских казарм и канцелярий, с жадностью вдыхал этот ветер. Каждый, в ком еще не умерла жажда деятельности, остро чувствовал

необходимость радикальных перемен, ждал спасительной грозы, зарницы которой уже вспыхивали на горизонте...

Ворвался свежий ветер и в тихие апартаменты гегелевской идеи, напомнив людям, что кроме мозга — храма Понятия — они обладают и легкими, которые не может наполнить разреженный воздух спекулятивных высот, и сердцем, способным биться и питать мозг горячей кровью, и руками, которые в состоянии еще многое сделать. «...Человек должен в настоящее время поставить себе поэтому другой идеал. Наш идеал — не кастрированное, лишенное телесности, отвлеченное существо, наш идеал — это цельный, действительный, всесторонний, совершенный, образованный человек», — провозглашал Людвиг Фейербах. Человек вместо бога, абсолюта, понятия — вот принцип философии будущего, принцип грядущего переворота и в сфере политики, и в сфере нравственности, и в сфере логики, и в сфере искусства! «Воодушевление было всеобщим: все мы стали сразу фейербахианцами, — вспоминал много лет спустя Фридрих Энгельс.— С каким энтузиазмом приветствовал Маркс новое воззрение и как сильно повлияло оно на него, несмотря на все критические оговорки, можно представить себе, прочитав «Святое семейство» [1].

Мысль Фейербаха была проста. Не господь бог, не абсолютное понятие, не государство и не церковь создают Человека (как кажется религиозно-философскому сознанию), а Человек создал силой своего мозга и своих рук и богов (земных и небесных) и религиозно-бюрократическую иерархию, и соподчинение понятий и идей, так же как хлеб и статуи, фабрики и университетские здания — факт, который нужно признать прямо и отчетливо и сделать из него все надлежащие выводы. А именно: не надо создавать себе кумиров и идолов из своих собственных творений. Надо верно осознать действительное отношение Человека к окружающему его миру. И тогда, правильно поняв действительность, мы придем к истинному идеалу.

Но какова же сама действительность? Является ли ею то, что нам приходится видеть непосредственно вокруг себя? Считать так после Гегеля мог только предельно наивный и философски необразованный человек. Ведь в жизни люди как раз поклоняются всевозмож-

---

*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 281.

ным идолам, и не только поклоняются, но рабски служат им, приносят в жертву и счастье и даже жизнь — собственную и своих близких. Один молится и служит золоту, другой — мантии монарха или мундиру бюрократа, третий — абсолютному понятию, четвертый — ветхозаветному Ягве или Аллаху, пятый — просто куску бревна, разукрашенному перьями и ракушками. Получается, что Человек сначала создает Государство или Понятие, а затем почему-то начинает поклоняться ему как всемогущему богу, как вне Человека существующему и чуждому, даже враждебному ему существу. Такое явление приобрело в философии наименование «отчуждения». Считаясь с ним, Фейербах решил, что «существующее» (в противоположность «идеалу», «должному») есть продукт человеческой глупости, продукт философской необразованности. Стоит развеять иллюзии подобного рода — и «существующее» рассеется как дым. Человек почувствует себя гордым царем природы, хозяином земли и перестанет поклоняться выдуманным идолам. Хватит уже философам разрабатывать детали и тонкости теоретических систем, нужно перейти к пропаганде ясного, уже открытого философией понимания «действительной сущности человека» и к остро последовательной критике «существующего». Надо мерять «существующее» мерой «сущности человека», показывая неразумие «существующего». Иными словами, Фейербах в основном повторял то, что говорили французские материалисты XVIII века. Отсюда начал и молодой Маркс. Ему тоже некоторое время казалось, будто философия уже сделала все, создала внутри себя полную картину «подлинной, разумной действительности» в противоположность «существующему» и противоречие того и другого выступает в мире как противоположность разума философии неразумной эмпирической действительности. Философии остается лишь выйти «из царства теней» и обратиться против вне ее сущей действительности, чтобы привести последнюю в согласие с тем планом, который вызрел в умах философов. Надо превратить философию в действительность, а действительность сделать философской. В великом акте «обмирщения философии» молодой Маркс и усматривал вначале суть и смысл предстоящей революции.

Но не происходил ли тем самым простой возврат к кантовской концепции, уже разгромленной аргументами Гегеля? Нет. Здесь был ряд принципиально новых мо-

ментов, учитывающих разящие гегелевские возражения. Маркс в соответствии с Гегелем более широко понимал «нравственность». К ней, как мы видели, относились не только и даже не столько явления личной психики индивида, сколько вся совокупность условий, действительно определяющих отношения человека к человеку, в том числе и политически-иравовую организацию общества (то есть государство) и даже организацию хозяйственной (экономической) жизни людей — структуру «гражданского» общества. Поэтому молодому Марксу разлад «сущности человека» с «существованием» отдельных людей уже с самого начала не представлялся лишь расхождением (несовпадением) абстрактно-общего понятия с пестротой чувственно-данного многообразия. Речь могла идти только о разладе внутри действительности, внутри чувственно-данного многообразия, хотя действительность и толковалась еще как продукт «мышления» (правда, не отдельных людей, а всех предшествующих поколений в целом, «опредметивших» в виде существующих порядков свои представления о самих себе и о мире). Под «сущностью человека» понималась общечеловеческая культура во всем конкретном разнообразии ее форм. Следовательно, противоречие между «сущностью человека» (выраженной философией) и «существованием» осознавалось молодым Марксом не как противоречие между понятием о «человеке вообще» и фактическим положением дел, а как противоречие самой действительности, противоречие между совокупной общечеловеческой культурой и ее выражением в отдельных людях.

Что все богатство духовной и материальной культуры есть создание самого же человека и его (а не бога или «понятия») достояние и «собственность», было ясно и могло рассматриваться философией как очевидный факт. Но отсюда следовало, что для Человека с большой буквы (то есть для человечества) никакой проблемы «отчуждения и обратного присвоения» попросту никогда не существовало. Реально человечество свое богатство никакому сверхприродному существу не отдавало по той причине, что такого существа в мире не было и нет. Если же люди и полагали, что подлинным творцом и хозяином человеческой культуры является не Человек, а кто-то другой, то подобный факт воображения устранялся простым переворотом в сознании, чисто теоретическим актом.

По-иному, однако, вставал вопрос в отношении человека с маленькой буквы, то есть каждого отдельного человеческого индивидуума. Ведь он владеет лишь микроскопически малой долей общественно-человеческой культуры, реализует в себе лишь жалкую кроху собственной «сущности». И когда полная мера «сущности человека» прикладывается к любому отдельному индивидууму, то оказывается, что он предельно нищ, сир и наг. Причем каждый нищ по-своему: один — в отношении денег, другой — в отношении знаний, третий — в отношении физической силы и здоровья, четвертый — в отношении политических прав и т. д. и т. п.

Так отвлеченно-философская проблема разлада «сущности» и «существования» человека при ближайшем рассмотрении оборачивалась проблемой разделения духовного и материального богатства между отдельными людьми, а еще далее — проблемой разделения деятельности между ними и, наконец, проблемой разделения собственности внутри общества. «...Разделение труда и частная собственность, — писал К. Маркс, — это — тождественные выражения: в одном случае говорится по отношению к деятельности то же самое, что в другом — по отношению к продукту деятельности»[1]. Но коль скоро проблема разлада Человека и человека была понята именно так, для ее решения необходимо было сбросить с плеч тяжкий груз идеалистических предрассудков, сделать крутой поворот к материализму в понимании человеческой деятельности, то есть в понимании истории общества. С другой стороны, решение проблемы требовало также отказа от понимания частной собственности как единственно естественной, единственно разумной и само собой разумеющейся формы личностного присвоения духовных и материальных богатств, формы приобщения человека к общечеловеческой культуре. Короче, дальнейшее развитие научной мысли было уже невозможно без перехода на позиции материализма в философии и на позиции коммунизма в социальной сфере, ибо только на их основе и можно было разрешить острейшие и диалектически запутанные проблемы современности, как теоретические, так и практически-политические.

Здесь и открылся путь к действительно научному пониманию не только «земных злоключений прекрасно-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 31.

го идеала», но, что было гораздо важнее и нужнее людям, — к пониманию земных корней этих трагических злоключений.

Маркс прямо обратил свой трезвый взор к земле и ясно увидел, что люди вовсе не гоняются за синими птицами Идеала, а вынуждены, как это ни грубо звучало для ушей мечтателей, вести ежедневную тяжкую борьбу за хлеб, за крышу над головой, за право дышать чистым воздухом... Он увидел, что вовсе не «идеалов» людям не хватает прежде всего, а самых элементарных человеческих условий жизни, труда и образования. И реальные события истории как бы поспешили подтвердить его правоту. Восстание изголодавшихся силезских ткачей, вспыхнувшее буквально одновременно со вспыхнувшей в голове молодого Маркса истиной, ярко осветило своим заревом земные корни, земные условия всех земных революций.

И мысль Маркса стала революционной, сделавшись мыслью революции. Революции не во имя иллюзорных идеалов, а во имя самых что ни на есть земных — материальных — условий развития, образования и жизнедеятельности для всех людей и для каждого человека на земле.

Во имя коммунизма. Во имя великой задачи, сочетающей в себе подлинный гуманизм с подлинным материализмом и чуждой любому Идолу, даже Идолу под маской прекрасного идеала. Даже под маской «богостроительства», то есть идеи, согласно коей самого человека надо рассматривать как бога, обожествляя его и молясь ему, как иконе.

Путь развития Маркса к коммунизму не имеет ничего общего с той легендой, которую позднее распустили про него неокантианцы и которая гуляет по свету по сей день. Согласно этой легенде, Маркс уже в ранней молодости, до всякого самостоятельного теоретического разбора действительности, принял близко к сердцу красивую, но — увы! — утопически неосуществимую мечту о всеобщем счастье для всех людей и потом уже стал рассматривать мир «теоретически», сквозь розовую призму априорно принятого идеала, стараясь подыскать силы и средства, пригодные для его осуществления. А поскольку «за чем пойдешь, то и найдешь», он и обратил внимание на пролетариат, возложив на него надежду как на силу, способную очароваться той же иллюзией, тем же априорным, но неосуществимым идеа-

лом. Маркс сделался коммунистом якобы только потому, что идеалы утопистов, распространявшиеся в среде английского и французского пролетариата, лучше всех других согласовывались с его личными идеалами.

Однако действительная история превращения Маркса из революционного демократа в коммуниста, в теоретика пролетарского движения, из идеалиста-гегельянца в материалиста выглядела совсем не так. Маркс никогда не шел к рассмотрению действительности от априорно принятого идеала. Он сперва исследовал реальные жизненные противоречия, стараясь рассмотреть, как сама действительность пытается разрешить своим движением собственные противоречия. Само собой очевидно, что подобный путь ни в коем случае не мог быть чисто теоретическим, замкнутым в самом себе движением — Маркс всегда находился в самой гуще жизни, в самом центре социально-экономических и политических процессов современности. Столкновение теоретического осознания действительности, взятого в самых лучших его образцах, с самой действительностью — таков метод разрешения Марксом всех коллизий общественной жизни. Не случайно важнейшие вехи его теоретической эволюции были одновременно и вехами практически-политической деятельности, революционной борьбы мыслителя. Споры в Докторском клубе, объединявшем самых левых сторонников философии Гегеля, работа в «Рейнской газете», впервые столкнувшая Маркса с материальными потребностями, интересами различных социальных слоев, знакомство с революционной деятельностью немецкого и французского пролетариата, способствовавшее раскрытию его революционных настроений и духовного облика, участие в революционном движении рабочего класса прямо влияли на важнейшие теоретические открытия основоположника коммунистического мировоззрения. Только так и мог Маркс увидеть, какие же идеалы вызревают в развитии самой жизни, какие из существующих идеалов правильно выражают потребности общественно-человеческого прогресса, а какие принадлежат к числу неосуществимых утопий, потому что никаким реальным потребностям не соответствуют. И хотя в начале своего теоретического развития он понимал действительность еще по-гегелевски, думал, будто подлинные общечеловеческие потребности вызревают в сфере мышления, в сфере духовно-теоретической культуры человечества, в целом точка

зрения Маркса даже тогда не имела ничего общего с тем, что пытаются ныне выдумывать неокантианцы.

Утопические идеи Маркс заметил очень рано и отнесся к ним критически. «Rheinische Zeitung», которая не признает даже *теоретической реальности* за коммунистическими идеями в их теперешней форме, а следовательно, еще менее может желать их *практического осуществления* или же хотя бы считать его возможным,— «Rheinische Zeitung» подвергнет эти идеи основательной критике»[1],— заявил он от имени редакции «Рейнской газеты».

Однако прежде чем такая критика осуществилась, в сознании Маркса потерпели крушение те самые критерии и принципы, на основании которых он собирался вершить суд над коммунистическими идеалами и идеями. Оказалось, что они вообще неподсудны законам, изданным от имени мирового духа, ибо имеют свое оправдание в упрямых фактах. Оказалось, что мировой дух сам подлежит критическому суду по законам действительности и должен быть обвинен в нежелании считаться с ними, а коммунизм таким судом оправдывается, несмотря на всю его юношескую незрелость, на всю его логически-теоретическую наивность... Именно коммунистические идеи, распространявшиеся в то время в рабочей среде, обострили внимание молодого Маркса к проблеме роли материальных интересов в развертывании исторического процесса. Они требовали внимания к себе уже потому, что рабочий класс в назревающих событиях обещал выступить в качестве одного из самых многочисленных и боеспособных отрядов революционно-демократической армии, и революционный демократ опасался, что этот отряд, если попытается осуществить в ходе переворота свои «утопические мечтания» об обобществлении собственности, разрушит своими действиями единство сил прогресса и тем самым лишь сыграет на руку реакции.

Коммунизм выдвигал проблему собственности, проблему разделения благ цивилизации между индивидами на первый план, а программу политических и правовых преобразований рассматривал лишь как средство переворота в отношениях собственности, как вопрос побочный и производный. Таким образом привычные схемы переворачивались вверх ногами.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 117

Здесь поворотный пункт в развитии мысли Маркса. Остановимся на нем чуть подробнее.

Сначала, еще в 1842 году, Маркс, будучи революционным демократом, выступает как представитель и защитник принципа «частной собственности», который сливается в его глазах с принципом полной и безоговорочной «свободы личной инициативы» в любой сфере жизни, будь то материальное или духовное производство.

И он отвергает коммунизм как теоретическую доктрину, которая кажется ему лишь запоздало реакционной попыткой гальванизировать давно отброшенный историей идеал, «корпоративный принцип», мечту Платона. Подобный идеал неприемлем для Маркса потому, что он предполагает право государства — как некоего безликого чудовища — предписывать каждому индивиду, что и как тому делать, не считаясь с его желаниями, с разумом и совестью. Потому, что фактически право манипулировать индивидами монополизируется кастой бюрократов чиновников, навязывающих свою неумную волю всему обществу и выдающих свой ограниченный ум за Разум, за воплощение «всеобщего» (коллективного) разума.

Однако факт широкого распространения коммунистических идей Маркс рассматривает как симптом и теоретически-наивную форму выражения некой вполне реальной коллизии, назревающей внутри социального организма передовых стран Европы. И расценивает коммунизм как «в высшей степени серьезный современный вопрос для Франции и Англии»[1]. А о существовании коллизии бесспорно свидетельствует уже то обстоятельство, что аугсбургская «Всеобщая газета», например, использует слово «коммунизм» как бранное слово, как жупел, как пугало. Позицию газеты Маркс характеризует так: «Она обращается в бегство перед лицом запутанных современных явлений и думает, что пыль, которую она при этом поднимает, равно как и бранные слова, которые она, убегая, со страху бормочет сквозь зубы, так же ослепляют и сбивают с толку непокладистое современное явление, как и покладистого читателя»[2].

Для позиции Маркса чрезвычайно характерны сле-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 115.
[2] Там же, с. 116.

дующие признания: «Мы твердо убеждены, что по-настоящему *опасны* не *практические опыты*, а *теоретическое обоснование* коммунистических идей; ведь на практические опыты, если они будут *массовыми*, могут ответить *пушками*, как только они станут опасными; *идеи* же, которые овладевают нашей мыслью, подчиняют себе наши убеждения и к которым разум приковывает нашу совесть, — это узы, из которых нельзя вырваться, не разорвав своего сердца, это демоны, которых человек может победить, лишь подчинившись им» [1].

С идеями нельзя расправиться ни залпами пушек, ни потоками бранных слов. С другой же стороны, неудачные «практические опыты» по реализации идеи — еще не довод против самой идеи. Если вам какие-то идеи не нравятся, то, чтобы их побороть, вы должны не ругаться, а хорошенько подумать — выяснить ту реальную почву, на которой они возникают и распространяются. Иными словами, надо найти теоретическое (а затем и практическое) решение той реальной коллизии, того реального конфликта, внутри которого они рождаются. Покажите, хотя бы на бумаге, каким путем можно удовлетворить ту напряженную массовую социальную потребность, которая себя высказывает в виде тех или иных идей. Тогда, и не раньше, исчезнут и антипатичные вам идеи... И наоборот, сочувствие и распространение получают лишь такие идеи, которые согласуются с реальными, притом независимо от них вызревшими социальными потребностями более или менее широких категорий населения. В противном случае самая красивая и заманчивая идея не найдет доступа к сознанию масс, они останутся к ней глухи, как их ни пропагандируй.

Такова суть позиции молодого Маркса. Он, само собою понятно, еще не последовательный коммунист, а просто умный и честный теоретик.

И в 1842 году Маркс обращается не к формальному анализу современных ему коммунистических идей (они и в самом деле были слишком наивны, чтобы их можно было опровергать логически) и не к критике практических опытов их реализации (они были весьма беспомощны и неудачны), а к теоретическому анализу той коллизии внутри социального организма, которая эти идеи порождала.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 118.

Именно поэтому критика коммунистических идей, поскольку она мыслилась как теоретическая, естественно оборачивалась критическим анализом тех реальных условий жизни, на почве которых возникали и распространялись интересующие нас идеи. Факт распространения коммунистических идей во Франции и Англии Маркс и расценивает как симптом реальной коллизии в недрах социального организма как раз тех стран, где частная собственность получила максимальную свободу развития, где с нее были сняты внешние — правовые — ограничения. Критика коммунизма, доведенная до конца, и оборачивалась критикой частной собственности — «земной основы» столь «непокладистого явления», как коммунизм.

Такой план критического анализа и становится для Маркса центральным, делается основной темой его «Экономическо-философских рукописей 1844 года». Здесь он и приходит к выводу, что те фактически-эмпирические условия, на почве которых разрастаются коммунистические идеи, представляют собой не узконациональное, англо-французское явление, а необходимый результат движения «частной собственности» как интернационального и всеобщего принципа организации всей общественной жизни. Коммунизм, таким образом, оказывается необходимым следствием развития частной собственности. Следовательно, ее дальнейшее развитие, распространение на новые сферы деятельности и на новые страны может привести только к увеличению масштабов и остроты коллизий, а тем самым — и к расширению «эмпирической базы коммунизма». К увеличению массы людей, способных увлечься коммунистическими идеями и видящих в них единственно возможный выход из беспросветных антиномий частной собственности.

Как естественно возникающее из движения частной собственности идейное течение молодой Маркс и «принимает» утопический, еще незрелый коммунизм, несмотря на то, что его «положительная программа» остается по-прежнему неприемлемой для него. «Положительная программа» слишком сильно заражена еще предрассудками того самого мира, «отрицанием» которого она выступает.

Рождаясь из движения частной собственности в качестве ее прямой антитезы, первоначально стихийный, «грубый», как его называет Маркс, коммунизм и не

может быть ничем иным, как той же самой частной собственностью, только навыворот, с обратным знаком, со знаком отрицания. Он просто доводит до конца, до последовательного завершения, все необходимые тенденции мира частной собственности. И в «грубом» коммунизме Маркс усматривает прежде всего как бы увеличивающее зеркало, отражающее миру частной собственности его подлинный, доведенный до предельного выражения облик: «...Коммунизм... в его первой форме является лишь *обобщением* и *завершением* отношения частной собственности», «на первых порах он выступает как *всеобщая* частная собственность»[1].

Тем не менее, учитывая всю «грубость и непродуманность» первоначальной формы коммунизма, крайнюю абстрактность его положительной программы, Маркс уже здесь рассматривает ее как единственно возможный первый шаг на пути преодоления «отчуждения», создаваемого движением частной собственности, как единственный выход из ситуации, нагнетаемой этим движением.

Вывод Маркса таков: хотя «грубый» коммунизм как таковой не есть цель человеческого развития, не есть форма человеческого общества, тем не менее именно коммунизм, и только коммунизм, является «для ближайшего этапа исторического развития необходимым моментом человеческой эмансипации и обратного отвоевания человека. *Коммунизм* есть необходимая форма и энергический принцип ближайшего будущего»[2].

Но в таком случае требуется строго логическое обоснование и развитие идеи коммунизма. На помощь, естественно, должна прийти гегелевская логика, и вот оказалось, что, пользуясь ею, нетрудно доказать, что коммунизм как «отрицание частной собственности» столь же «разумен», сколь и принцип частной собственности. Логически-философское доказательство «разумности» коммунизма произвел гегельянец Моисей Гесс. Он «вывел», «дедуцировал» коммунизм по всем правилам гегелевской диалектической логики, истолковал его как диалектическое отрицание принципа частной собственности. Вывел столь же логично, как другие выводили разумность частной собственности.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956, с. 586.
[2] Там же, с. 598.

В такой ситуации Маркс вынужден был обратить внимание на те пункты в учении Гегеля, которые оставались в тени, так как казались чем-то совершенно бесспорным, чем-то таким, в чем и сомневаться-то нелепо. И бесспорным казалось прежде всего гегелевское понимание вопроса об отношении духа к эмпирической действительности, мышления — к практике.

Проблема собственности, которую коммунизм выдвигал на первый план как самую острую проблему современности, была принципиально неразрешима с позиций ортодоксально-гегелевского взгляда на роль духа в истории. Точнее, здесь получались два одинаково логичных и в то же время взаимоисключающих решения... Гегелевская концепция отношения «мышления» к «реальности» одинаково хорошо увязывалась и согласовывалась как с коммунизмом, так и с антикоммунизмом. Такова реальная проблема, натолкнувшись на которую молодой Маркс вынужден был приступить к «сведению счетов с гегелевской диалектикой». Именно проблема коммунизма, вспоминал Маркс впоследствии, заставила его по-новому поставить вопрос об отношениях духовного (= нравственно-теоретического) развития человечества — к развитию его материальной основы, материально-технических и имущественных отношений между людьми.

Соответствующие исследования и открыли Марксу дверь в принципиально новую область, открыли новую фазу развития в мировой науке. «Мои исследования привели меня к тому результату, что правовые отношения, так же точно как и формы государства, не могут быть поняты ни из самих себя, ни из так называемого общего развития человеческого духа, что, наоборот, они коренятся в материальных жизненных отношениях, совокупность которых Гегель, по примеру английских и французских писателей XVIII века, называет «гражданским обществом», и что анатомию гражданского общества следует искать в политической экономии» [1], — вспоминал Маркс впоследствии.

Это и был материализм в понимании исторического процесса. Именно путем объективного, трезво научного анализа положения вещей в сфере «гражданского» общества Маркс пришел к выводу, что в виде коммунистических «утопий» в сознании людей выразилась ре-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 13, с. 6.

альная, назревшая внутри «гражданского» общества потребность, и убедился, что имеет дело не с очередным крестовым походом секты рыцарей идеала, очарованных мечтами о всеобщем счастье, а с реальным массовым движением, вызванным условиями развития машинной индустрии. «Коммунизм для нас не *состояние,* которое должно быть установлено, не *идеал,* с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом *действительное* движение, которое уничтожает теперешнее состояние»[1].

Идеалы утопического социализма и коммунизма были тем самым не просто отвергнуты, но критически переосмыслены и усвоены в их рациональном содержании, а потому вошли в историю как один из теоретических источников научного коммунизма.

Благодаря Гегелю молодой Маркс с самого начала обрел трезвое недоверие к любым идеалам, не выдерживающим критики с точки зрения логики (то есть с точки зрения действительности, ибо логика здесь понималась как абсолютно точный ее портрет). Он сразу же приступил к анализу фактических противоречий современного ему общественного развития. Правда, выражались Марксом такие противоречия первоначально через категории гегелевской «Феноменологии духа» и «Сущности христианства» Фейербаха, через понятия «отчуждения» и «обратного присвоения», «сущности человека» и «сущностных сил», «опредмечивания» и «распредмечивания» и т. д. и т. п. Однако замысловатые термины вовсе не были (как иногда еще думают) некой словесной игрой. В них был подытожен многовековой, притом лучший, опыт исследования проблемы, и потому реальные факты, будучи выражены через них, сразу же вставали в общеисторический, общетеоретический контекст, поворачивались такими гранями и сторонами, которые в противном случае остались бы в тени, в тумане предрассудков, непрозрачном для простого здравого смысла. Философский подход давал Марксу возможность охватить и выделить прежде всего всеобщие, принципиально важные контуры развертывающейся через свои внутренние противоречия действительности и тем самым под верным углом зрения взглянуть на частности и детали, которые философски нево-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 34.

оруженному взору загораживают подлинную картину, не позволяют увидеть за деревьями лес. Без материалистически переосмысленных категорий гегелевской диалектики нельзя было превратить коммунизм из утопии в науку.

И действительно, именно философия помогла Марксу четко сформулировать то обстоятельство, что человек есть единственный «субъект» исторического процесса, а труд людей (то есть чувственно-предметная деятельность, изменяющая природу сообразно их потребностям) — единственная «субстанция» всех «модусов», всех «частных» образов человеческой культуры. И тогда стало ясно, что так называемая «сущность человека», выступающая для отдельного индивида как идеал, как мера его совершенства или несовершенства, представляет собой продукт совместной, коллективной трудовой деятельности многих поколений. «Та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что́ философы представляли себе в виде «субстанции» и в виде «сущности человека», что́ они обожествляли и с чем боролись...» [1] — читаем мы в «Немецкой идеологии». А в «Тезисах о Фейербахе» Маркс писал: «...сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» [2].

Таким образом, философское выражение относительно разлада «сущности человека» с «существованием» отдельных людей указывало в общей форме на противоречия в сложившейся системе разделения труда между людьми, внутри «совокупности всех общественных отношений». И когда с пресловутой «сущности человека» было сорвано религиозное и спекулятивно-философское покрывало, то перед мышлением во весь рост встала проблема — проанализировать ее во всей обнажившейся наготе, совершенно независимо от каких бы то ни было иллюзий. Но тем самым и проблема идеала предстала в совершенно новом плане — в плане анализа разделения деятельности между индивидами в процессе совместного, общественно-человеческого производства их материальной и духовной жизни.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 37.
[2] Там же, с. 3.

Философия, как мы видели, остро зафиксировала в своих категориях, что данная, исторически сложившаяся система разделения труда (и тем самым собственности) между людьми («сущность человека») с необходимостью превращает каждого отдельного индивидуума в профессионально ограниченное существо, в «частичного человека». В итоге каждый из людей создает своим трудом только крохотный кусочек, фрагмент человеческой культуры и лишь им владеет. Все же остальное богатство цивилизации остается для него чем-то чужим, чем-то вне его находящимся и противостоит ему как чуждая (а при известных условиях и враждебная) сила. Относительно подлинной природы этой силы, давление которой он все время ощущает, человек и создает самые причудливые представления, называя ее то богом, то абсолютом, то нравственным миропорядком, то судьбой.

Вместе с тем — факт, который параллельно с философией установила политическая экономия, — разделение труда становится все более дробным, все меньшая доля совокупного богатства культуры достается каждому отдельному человеку, все беспомощнее оказывается он перед коллективными силами человечества. Значит, стихийно-коллективная сила людей растет за счет деятельных сил индивида. Или, выражаясь философским языком, мера «отчуждения» человека растет вместе с ростом того мира богатства, который он сам же, своим собственным трудом производит и воспроизводит, создает вне и против себя...

Гегель, осознав такую перспективу развития «гражданского» общества, склонил перед ней голову как перед необходимостью, диктуемой законами мирового духа, логикой мироздания. В пользу подобного вывода свидетельствовала как будто и вся предшествовавшая история культуры. И пока философия исповедовала идеалистическое понимание истории, ей нечего было возразить Гегелю. Мировой дух кроился по мерке реальной культуры человечества, хотя и принимал ее за свое собственное — и потому разумное — творение. Иначе на почве идеализма вопрос ни поставить, ни решить было нельзя.

По-иному тот же вопрос вставал на почве материализма. Здесь тезис об «отчуждении» превратился в формулу, говорившую о наличии все обостряющегося противоречия «гражданского» общества с самим собой.

В ней алгебраически обобщенно выражался тот факт, что условия, внутри которых каждый «частичный индивид» находится в состоянии перманентной «войны всех против всех», саморазорванны, разодраны на враждующие между собой и все же крепко связанные одной веревкой, одной судьбой звенья, сферы разделения труда. Такое «гражданское» общество не обладает никакими средствами противодействия сложившемуся положению, и потому напряжение противоречия между частичным и коллективно человеческим характером деятельности каждого отдельного индивидуума растет беспрепятственно. Отсюда следовал вывод, что в один прекрасный день напряжение достигнет критической точки и разразится громыхающей молнией революции. Именно такой вывод и сделал Маркс.

То разделение труда, которое вызывает антагонистически противоречивую ситуацию, не вечно. Оно имеет свой предел и будет взорвано изнутри. Ибо тут с неумолимой силой действует совершенно независимый от разума и от нравственности механизм экономических отношений. Поэтому ни нравственные ограничения, ни самые разумные соображения, ни полицейско-бюрократические меры не могут помешать процессу саморазрушения «гражданского общества». Единственное, что может сделать в подобной ситуации «дух», — это помочь человеку, зажатому в тиски противоречий, найти наиболее безболезненный, быстрый и рациональный выход из положения, выход за пределы «естественной» для данного общества формы разделения труда (собственности). И вот как раз в пролетариате, в классе наемных рабочих, Маркс увидел людей, сильнее других зажатых в тиски «отчуждения», — тот полюс противоречия, на котором неумолимо накапливается заряд революционной энергии, а в идеях утопистов обнаружил просыпающееся самосознание пролетариата, пусть еще наивное и логически нестрого оформленное, но зато глубоко верное в своих основных контурах, совпадающее в главном с объективным ходом вещей. Разрешение всех коллизий оказалось единственно возможным лишь на основе коммунизма.

Однако сам коммунизм еще надо было должным образом теоретически обосновать, сделать его в полном смысле слова научным. Путь к решению задачи освещала опять-таки философия. В качестве своего итогового вывода она показала, что ответ на вопрос, куда

и как идет развитие общественных отношений, следует искать в политической экономии. Только политико-экономический анализ мог выяснить, каковы те контуры будущего, которые абсолютно независимы ни от каких идеалов, так сказать, инвариантны по отношению к ним. И Маркс погрузился с головой в политико-экономические исследования, временно отодвинув в сторону специально-философские проблемы. Ведь в абстрактно-общем виде они были уже ясны, а полное, конкретно развернутое их решение можно было получить лишь после политико-экономического анализа и на его базе.

К числу таких проблем относилась и проблема идеала. Она не была снята. Она только была поставлена на надлежащее место и в надлежащую связь. На основе исследования, проведенного в «Капитале», как раз и совершилось конкретное, материалистическое и притом диалектическое ее решение.

Анализируя анархию частнособственнической организации общественного производства материальной и духовной жизни людей, Маркс установил, что ей соответствует и определенный тип личности человека. Доминирующей его чертой неизбежно оказывается профессиональный кретинизм. И вот почему.

С одной стороны, товарно-капиталистическое разделение сфер деятельности (собственности) имеет тенденцию ко все более дробному делению труда и соответственно деятельных способностей (которые философия когда-то называла «сущностными силами человека») между людьми. И дело вовсе не ограничивается расслоением общества на два основных класса — буржуазию и пролетариат. Разделение деятельности и соответствующих способностей идет и дальше, вглубь и вширь, раскалывая человеческий коллектив все новыми и новыми трещинами: уже не только умственный труд отделяется от физического, но и каждая сфера физического и умственного труда, становясь все у́же, все более специализированной, отделяется от другой, замыкается внутри себя.

С другой стороны, система разделения труда в целом ведет себя по отношению к каждому отдельному человеку как чудовищно гигантский механизм, выжимающий из него максимум деятельной энергии, ненасытно высасывающий живой труд и превращающий его в «мертвый» труд, в «предметное тело» цивилизации. Предметное, «вещное» богатство выступает здесь целью всего

процесса, а живой человек («субъект» труда) — лишь «орудием», своеобразным «полуфабрикатом» и «средством» производства и воспроизводства богатства. Так уж организована данная система производства, так она сложилась, что все ее органы и механизмы приспособлены к максимально «эффективной» эксплуатации человеческого существа, его деятельных способностей. Одним из наиболее мощных механизмов такой эксплуатации выступает знаменитая «конкуренция», которую философия когда-то именовала «войной всех против всех».

Итак, «большая машина» капиталистического производства приспосабливает живого человека к своим требованиям, превращает его в «частичную деталь частичной машины», в «винтик», а затем заставляет работать на износ, до изнеможения. Мало того, гигантская машина капиталистически организованного производства в каждом своем отдельном узле максимально рациональна. Ее отдельные детали сделаны наилучшим образом и очень точно пригнаны к некоторым соседним деталям. Однако только к соседним. В целом же детали, узлы, колеса и рычаги «большой машины» соединены друг с другом весьма плохо, весьма приблизительно и, уж во всяком случае, не «рационально». Ибо общая ее конструкция не есть результат целенаправленной, на знании основанной деятельности, а выступает как продукт действия слепых и стихийных сил рынка. Все совершенные детали «большой машины» связаны очень непрочными, к тому же мистически перепутанными веревками и нитками товарно-денежных отношений. И нитки то и дело переплетаются между собой, тянут то в одну, то в другую сторону, зачастую рвутся от чрезмерных натяжений. И работает машина неровно, рывками, спазматически. Одни детали лихорадочно движутся, в то время когда другие ржавеют в неподвижности. Одни детали выходят из строя из-за перегрузок, другие — из-за ржавчины. А иногда, если переломилась очень уж большая и важная деталь, со скрипом и скрежетом останавливается вся «большая машина»...

В результате значительная доля всего богатства, полученного за счет изнуряющей эксплуатации живого человека, летит на ветер, оказывается лишь штрафом, который рынок взимает с людей за то, что те не могут организовать на основе разумного плана работу производственного механизма в целом. Колоссальное разба-

заривание человеческой деятельности происходит и через кризисы, и через застои, и через войны, и через создание вещей не только человеку ненужных, но и прямо ему враждебных, — через создание пулеметов и ядерных бомб, комиксов и душегубок, абстрактных полотен и наркотиков, разлагающих и душу, и тело, и разум, и волю живого человека, безжалостно губящих его жизнь.

Две стороны буржуазной действительности — превращение людей в профессионально ограниченные «винтики» — и крайне неэффективная работа всей производственной машины — неразрывны. Одну из них невозможно устранить, не устраняя другую. Нельзя просто перемонтировать старые детали в новую, рациональную схему, ибо все они, включая и «живые винтики», конструктивно приспособлены лишь к функционированию внутри капиталистической «большой машины». Тут потребуется переделать еще и самих людей. «Общественное ведение производства, — подчеркивал Энгельс в 1847 году, — не может осуществляться такими людьми, какими они являются сейчас, — людьми, из которых каждый подчинен одной какой-нибудь отрасли производства, прикован к ней, эксплуатируется ею, развивает только *одну* сторону своих способностей за счет всех других и знает только *одну* отрасль или часть какой-нибудь отрасли всего производства. Уже нынешняя промышленность все меньше оказывается в состоянии применять таких людей. Промышленность же, которая ведется сообща и планомерно всем обществом, тем более предполагает людей со всесторонне развитыми способностями, людей, способных ориентироваться во всей системе производства. <...> Воспитание даст молодым людям возможность быстро осваивать на практике всю систему производства, оно позволит им поочередно переходить от одной отрасли производства к другой, в зависимости от потребностей общества или от их собственных склонностей. Воспитание освободит их, следовательно, от той односторонности, которую современное разделение труда навязывает каждому отдельному человеку. Таким образом, общество, организованное на коммунистических началах, даст возможность своим членам всесторонне применять свои всесторонне развитые способности»[1].

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4, с. 335—336.

Если механизм товарно-капиталистической организации производства материальной и духовной жизни не может обеспечить рациональное функционирование производительных сил, то, очевидно, надо его заменить другим. Таким новым механизмом может быть только коммунистическое производство, работающее по разумно составленным планам, ритмично и продуктивно. Но тогда иные требования предъявляются и к человеку. В новой системе производства оставаться просто «частицей» уже нельзя. Коммунистическое преобразование общественных отношений, следовательно, немыслимо без решительного изменения старого способа разделения труда между людьми, старого способа разделения между ними деятельных способностей, ролей и функций в процессе общественного производства, как материального, так и духовного.

В самом деле, профессиональный кретинизм — и следствие и условие товарно-капиталистического способа разделения труда, разделения собственности. Клоун, потешающий публику в цирке, вынужден тренировать себя как клоуна круглые сутки, не зная отдыха, иначе он не выдержит конкуренции с другими, более усердными клоунами и опустится на ступень ниже, наденет униформу уборщика вместо шутовского колпака с бубенчиками. И поэтому он всегда и всюду — только клоун. Ни на что другое у него уже нет ни времени, ни сил. Точно то же буржуазное общество делает и с банкиром, и с высокооплачиваемым лакеем, и с инженером, и с математиком. Капиталистический способ разделения труда не знает и не терпит исключений. Поэтому профессиональный кретинизм и превращается здесь не только в факт, но и в добродетель, в норму, даже в своеобразный идеал, в принцип образования личности, соответствовать коему старается каждый, чтобы не погрузиться на самое дно общества, не стать простой, неквалифицированной рабочей силой. Но пролетариату в таком обществе нечего терять, кроме своих цепей. Посему он выступает как основная социальная сила переворота в отношениях собственности, в системе разделения труда. Освобождая себя (и все общество!) от оков частнособственнического способа разделения труда, пролетариат неизбежно рушит и всю пирамиду отношений между людьми, воздвигнутую капитализмом. Профессиональный кретинизм есть частная собственность на определенные способности. Как разновидность частной соб-

ственности на общественно-человеческое богатство, он должен умереть и умирает вместе с ней.

Но что же создается на месте разрушенного? Всесторонне, гармонически развитая личность. Сначала, до революционного переворота, — как новый, коммунистический идеал; затем, по мере построения коммунизма, — как факт. И вовсе не потому, что профессиональный кретин — эстетически и нравственно непривлекательное зрелище. Если бы дело обстояло так, то всестороннее и гармоническое развитие человека рисковало бы остаться лишь мечтой, лишь нравственно-эстетическим идеалом в смысле Канта и Фихте, которому — увы! — противостоит экономический фактор «выгодности» и «эффективности» сосредоточения всех сил и способностей индивида на узком участке. Однако суть здесь совсем не в эстетике и не в нравственности. Суть в том, что сообщество профессионально ограниченных людей органически неспособно разрешить ту задачу, которую властно поставила перед человечеством экономика, — задачу наладить непосредственно общественное, планово-централизованное управление производительными силами в больших масштабах. Экономика вынуждает каждого человека разломать изнутри скорлупу своей частной профессии и активно включиться прежде всего в ту область деятельности, которая при буржуазном разделении труда тоже была «частной собственностью», то есть профессией узкого круга лиц, — в политику.

Первый сигнал к такому включению дает уже социалистическая революция, совершаемая массами ради масс. Освобождение из оков частной собственности есть результат сознательного исторического творчества миллионов трудящихся и не может быть ничем иным. В процессе построения социализма и коммунизма люди изменяют самих себя в той мере, в какой они изменяют окружающие обстоятельства. И начинается изменение с того, что массы, бывшие до того в стороне от политики, становятся непосредственно делающими политику, и чем дальше, тем больше.

К сказанному прибавляется еще одно важнейшее обстоятельство. Превращение производительных сил в общественную (общенародную) собственность — вовсе не формально-юридический акт, ибо «собственность» не только юридическая категория. Обобществление собственности на средства производства есть прежде всего обобществление деятельности, обобществление труда по

планированию и управлению производительными силами. Социалистически обобществленное производство современных масштабов и размаха — такой «объект», такой «предмет», который во всей конкретности не может охватить в одиночку, своим индивидуальным мозгом отдельный человек, пусть самый что ни на есть гениальный, и даже отдельное учреждение, хотя бы и вооруженное совершеннейшими электронно-счетными устройствами. Вот почему Маркс, Энгельс и Ленин и настаивали на том, что после социалистического переворота в управление общественным производством должны быть втянуты все. Государством должна научиться управлять каждая кухарка, афористически выразил эту необходимость Владимир Ильич, вызвав иронические усмешки буржуазных чистоплюев, тех самых профессиональных кретинов, которые считали, что политика — недоступная народу сфера, требующая «прирожденных» талантов и тому подобных качеств. Тем не менее именно Ленин указал на единственный выход.

Разумеется, коммунизм призывает каждую кухарку к управлению государством вовсе не для того, чтобы она делала это по-кухонному, на основе тех навыков, которые в ней воспитаны среди кастрюль. Кухарка, действительно, а не формально участвующая в управлении общественными делами страны, перестает быть кухаркой. Вот ведь в чем все дело.

И если в самом начале социалистического переворота «профессией» перестает быть политика, превращаясь в дело каждого активного члена общества, то дальше такой процесс затрагивает все более и более широкие области деятельности. На политике он остановиться не может, ибо экономическая политика связана с политической экономией, требуя знания и понимания социальной теоретической литературы, в том числе «Капитала» Маркса и теоретических работ Ленина, что в свою очередь немыслимо, если у человека нет общей культуры, в том числе математической и философско-логической культуры ума. Ибо «нельзя вполне понять «Капитала» Маркса и особенно его I главы, не проштудировав и не поняв *всей* Логики Гегеля»[1]. А попробуйте понять Гегеля, не обладая общеисторическим образованием, знанием литературы, искусства, истории культуры! Ничего

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 162.

не получится. Тут одна цепь. Либо человек вытягивает ее всю, до конца, либо она вырывается у него из рук также вся, до конца. На одном конце цепи — политика, на другом — математика, вообще наука, философия, искусство. И только человек, овладевший ею, становится действительным, а не номинальным господином над современными производительными силами.

Вот откуда, а вовсе не из эстетических или этических соображений вырос коммунистический идеал Человека. Либо индивидуум превращается в хозяина всей созданной человечеством культуры, либо он остается ее рабом, прикованным к тачке своей узкой профессии. Не решая такой задачи, люди не смогут решить и задачи организации разумного планирования и контроля над развитием производства, общества в целом. Это две стороны одной проблемы.

Полное решение ее вовсе не предполагает, как иногда изображают противники коммунизма и марксизма, превращения каждого индивида в некоего универсального гения, занимающегося всем понемногу и ничем в частности. Вовсе нет.

Само собой очевидно, что каждый индивид не может овладеть всей бесконечной массой «частных профессий» — стать сразу и политиком, и математиком, и химиком, и скрипачом, и балериной, и космонавтом, и тенором, и басом-профундо, и логиком, и шахматистом. Такое понимание «всесторонности развития» было бы, разумеется, неосуществимым и утопичным. Речь идет вовсе не о совмещении в одном индивиде «всех» частных видов деятельности и соответствующих им профессионализированных способностей. Речь идет о том, что каждый живой человек может и должен быть развит в отношении тех всеобщих («универсальных») способностей, которые делают его Человеком (а не химиком или токарем), то есть в отношении мышления, нравственности и здоровья, до современного уровня. Всестороннее развитие личности предполагает создание для всех без исключения людей равно реальных условий развития своих способностей в любом направлении. Таких условий, внутри которых каждый мог бы беспрепятственно выходить в процессе своего общего образования на передний край человеческой культуры, на границу уже сделанного и еще не сделанного, уже познанного и еще не познанного, а затем свободно выбирать, на каком участке фронта борьбы с природой ему

сосредоточить свои личные усилия: в физике или в технике, в стихосложении или в медицине.

Вот что имел в виду Маркс, когда говорил, что коммунистическое общество будет формировать из человека ни в коем случае не живописца или сапожника, а прежде всего человека, занимающегося — пусть даже преимущественно — живописью или проблемой изготовления обуви, смотря что больше ему по душе.

А пойдет ли тот или иной индивид дальше уже завоеванного — вопрос другой. Очевидно, что во всех частных видах деятельности он этого сделать не сможет. Но вот быть развитым так, чтобы — при нужде или при желании — он мог без особого труда и трагедий переходить от одного вида деятельности к другому, легко осваивать технику «частного» вида деятельности, — вовсе не утопия. Необходимо обладать всеобщими, принципиальными основами современной культуры. Тогда «частности», «техника» усваиваются без чрезвычайных усилий.

В обратном же порядке индивид не в состоянии усвоить толком ни того ни другого.

Как видим, «сосредоточение» сил и способностей личности на определенном направлении остается и при коммунизме. Но здесь на каком-либо узком участке сосредоточивает свои силы всесторонне развитый человек, понимающий соседа справа и соседа слева и сознательно кооперирующий с ними свои усилия, а при капитализме — с детства искалеченный, односторонне мыслящий профессионал, видящий действительность только сквозь узкую амбразуру своего дела, имеющий соседом справа и соседом слева точно таких же подслеповатых специалистов.

Нетрудно понять, какое сообщество успешнее продвинется вперед за один и тот же период времени. То, которое напоминает беседу слепого музыканта с глухим живописцем о музыке или о живописи, или то, где собеседники одинаково хорошо видят и слышат, хотя один из них занимается больше музыкой, чем живописью, а другой посвящает больше времени живописи, чем музицированию... Два таких человека прекрасно поймут и обогатят друг друга в беседе.

Общество же, составленное, скажем, из «слепого» музыканта, «глухого» живописца и «слепо-глухого» математика, с неизбежностью потребует посредника — переводчика, который, ничего не понимая ни в музыке,

ни в живописи, ни в математике, будет тем не менее «опосредствовать» их взаимные отношения, кооперировать их усилия вокруг общих проблем, в которых каждый из них разбирается слабо. Здесь и получается нечто вроде простейшей модели стихийно сложившейся товарно-капиталистической системы разделения труда (способностей) между людьми. Роль «посредника», монопольно представляющего в этой системе «общие интересы», играет стоящий над народом профессионал-политик, по видимости — хозяин всего сообщества, а на деле — такой же слепой раб рынка, как и все прочие. Разумеется, требуется здесь и рабочий, кормящий и одевающий всех четверых...

Наоборот, простейшую модель коммунистически организованного сообщества можно построить только из всесторонне развитых индивидов, то есть из людей, каждый из коих сам хорошо понимает как общую задачу, так и свою специальную роль в ее решении, чтобы координировать свои усилия с усилиями соседа, товарища по общему делу.

Общие, то есть взаимные, отношения налаживают и улаживают тут те самые люди, которые сообща делают одно, каждому из них понятное общее дело. Они сами распределяют между собой на основе добровольного согласия и демократического обсуждения те частные задачи и обязанности, которые вытекают из верно понятых общих интересов.

Люди — живые индивиды — управляют здесь собой сами. А также машинами всякого рода. Ибо если сформулировать самую глубокую, самую существенную противоположность коммунистической организации общества всякой иной, то она и заключается как раз в том, что единственной целью человеческой жизнедеятельности становится тут сам человек, а все остальное без исключения превращается в средство, которое само по себе не имеет никакого значения.

Потому коммунизм и выступает ныне как единственная теоретическая доктрина, предусматривающая полную ликвидацию пресловутого «отчуждения». Значит, конечной целью коммунистического движения было, есть и остается безоговорочное уничтожение всех «внешних» (по отношению к человеку, к живому, реальному индивиду) форм и средств регламентации его жизнедеятельности, всех «внешних» посредников между человеком и человеком, которые в классово-антагонистическом

обществе превращались из слуг-посредников в капризных деспотов-богов, в идолов.

Вот чем и отличается «частичный человек» (термин Маркса) от «тотально-развитого индивида» (тоже термин Маркса). «Частичный человек» — образ, с необходимостью формируемый товарно-капиталистической системой разделения труда, загоняющего каждого индивида уже с детства в тесную клетку узкой профессии. Тотально (то есть всесторонне, универсально) развитый индивид — образ, с необходимостью диктуемый условиями коммунистически организованного (и организующегося) общества; не заманчивый образ далекого будущего, а прежде всего принцип сегодняшнего формирования человека.

Тотальное развитие каждого индивидуума отнюдь не только следствие, но и условие возможности коммунистической организации отношений человека к человеку. И оно — не идеал в смысле Канта и Фихте, а принцип разрешения сегодняшних противоречий: коммунизм становится реальностью ровно в той мере, в какой каждый индивид превращается в «тотально развитую личность». И «реализацию» коммунистического идеала ни в коем случае нельзя откладывать «на завтра». Его нужно реализовать сегодня, сейчас. Реализация коммунистического идеала охватывает многие стороны общественной жизни. И всюду изложенные выше общие принципы находят самое широкое применение.

# ВОПРОСЫ ГУМАНИЗМА

## ГУМАНИЗМ И НАУКА

Читатель этой книги[1] познакомился с разными точками зрения по одной из проблем, волнующих в той или иной мере каждого мыслящего человека наших дней. Он стал участником дискуссии. Не нужно быть специалистом-философом, чтобы заметить весьма существенные различия в способах решения вопроса, предлагаемых различными авторами. Попробуем и мы, не претендуя на истину в последней инстанции, высказать свое мнение.

Прежде всего сформулируем существо проблемы, над которой так или иначе бьются все авторы книги, несмотря на очевидные расхождения между ними. Это важно, так как иногда в ходе дискуссии утрачивается предмет спора. Начинает казаться, что различные подходы к вопросу — это просто разговоры о разных сторонах или аспектах, а не разные (и даже противоположные) способы решения *одного и того же* вопроса. И этот *один и тот же* вопрос надо постоянно иметь в виду в возможно более четкой и острой формулировке. Только тогда и можно судить, следя за аргументацией авторов, на каком пути решение нащупывается, а на каком нет. Иначе получается впечатление, что в одном отношении прав один, в другом отношении — другой, что каждый прав по-своему и каждый по-своему же односторонен, то бишь по-своему не прав. Но истина никогда не рождалась и не рождается путем простого суммирования «разных» аспектов, путем объединения разнородных точек зрения.

Что же это за мучающий всех вопрос? Можно ли его сформулировать так, чтобы все спорящие стороны признали в нем общий предмет своих размышлений? Ведь правильно поставить вопрос — значит наполовину на него ответить. Поэтому настоящий теоретический спор всегда начинается по поводу теоретической формулировки проблемы.

---

[1] Статья опубликована в книге «Наука и нравственность» (М., 1971. Серия «Над чем работают, о чем спорят философы»).

Хорошо, когда согласие в этом пункте имеется с самого начала, в качестве предпосылки дискуссии. По крайней мере надо постараться прийти к нему хотя бы в конце дискуссии. Тогда эта дискуссия будет оправдана в качестве первого цикла обсуждения, а следующий цикл начнется уже на более высоком уровне, на основе ясного представления о том, на чем именно *сталкиваются* взгляды.

Иначе говоря, нужно постараться довести проблему до уровня и до остроты противоречия. Ибо всякая проблема, как учит диалектика, всегда встает в мышлении именно в виде напряженного и неразрешенного противоречия, в виде антиномии.

Если на первых порах отставить в сторону чисто теоретические способы выражения проблемы и осознать эту проблему в той форме, которая понятна без схоластических разъяснений терминов всем и каждому, то мы имели бы возможность оценивать точность каждой из теоретических ее формулировок.

В чем же заключается та реальная жизненная проблема, в тисках которой находится, более или менее остро ее осознавая, более или менее ясно ее формулируя, каждый живой человек наших дней?

Ситуация, чреватая интересующей нас проблемой, знакома, пожалуй, любому школьнику. Каждый из нас чуть ли не с детства постигает, что доводы ума далеко не всегда согласуются с велениями сердца, а голос совести частенько входит в конфликт с выкладками рассудка. Каждый знает, что иногда «обстоятельства» подталкивают нас на поступок, противопоказанный нашей совести, нашему чувству доброты и порядочности; и наоборот — желание сделать человеку «добро» упирается в непреодолимую силу «обстоятельств». И мы иной раз предпочитаем подчиниться их силе, а иной раз совершаем «неразумный», но «благородный» поступок, даже без надежды на успех...

Ясно, что такое противоречие воспринимается нами как разлад, раздвоенность, отнюдь не способствующие ни хорошему самочувствию, ни спокойному занятию любимым делом. Эта борьба мотивов — конфликт «ума холодных наблюдений и сердца горестных замет», — конечно, не выдумана злокозненными сторонниками философского дуализма. Это (к сожалению или к счастью) реальность, внутри которой мы все живем и мыслим.

Планета наша пока, увы, «для счастья еще мало оборудована», и обстоятельства — во всей их совокупной силе — на земном шаре таковы, что вовсе не подвигают человеческий ум автоматически на поступки, в точности согласующиеся с воспитанным в нас желанием добра и счастья для всех людей на земле. Противоречивы сами «обстоятельства» нашего действия. Часто, чтобы сотворить добро одному, надо причинить зло и ущерб другому, и наоборот.

Существует ли в таком случае какой-нибудь общий принцип, общая формула, автоматически обеспечивающая безошибочное решение?

Можно, разумеется, решить для себя раз и навсегда неукоснительно следовать «голосу совести», «велениям сердца», «стремлению к добру», принципам абсолютной и бескомпромиссной честности, откровенности и прямоты вопреки всему и вся, вопреки предостережениям рассудка, учитывающего все обстоятельства. Можно, напротив, целиком положиться на разум, на трезвый расчет и учет всех обстоятельств, на математически-строгий ум, доверяясь ему всегда — и там, где его доводы согласуются с непосредственной нравственной интуицией, и там, где они идут с ней вразрез.

Какой из этих принципов предпочтительнее, какой из них правильнее?

Рискнет ли кто-нибудь выбрать тут одно из двух? Особенно после того, как прочитал все разделы данной книги? Из них по крайней мере можно достоверно заключить, что в каждом из двух обрисованных выше решений есть своя логика и что каждое из этих решений в своей ригористической чистоте одинаково абстрактно. Иными словами, неразумно с некоторой высшей точки зрения.

В самом деле, первое решение привлекает своим моральным благородством, не раз воспетым в мировом искусстве. Дон Кихот, князь Мышкин, Зигфрид из вагнеровских «Нибелунгов»... Но позиция эта — жертвенна. И притом жертвой тут становится не только осуществляющая ее личность, а и сами принципы. Безрассудное благородство, преломившись через призму «обстоятельств», оборачивается иногда карикатурой, а иногда и катастрофой. Абстрактное — чуждое рассудительности и расчета — благородство приходит к неизбежному самоотрицанию, к самоубийству. Моральное утешение тут найти можно, но реально благородный простак, как

правило, оказывается — неведомо и невольно для себя — удобным орудием зла, мухой в паутине коварных обстоятельств.

Не менее коварно по своим последствиям и противоположное решение. Привычка отдавать предпочтение математически-строгому расчету и учету всех обстоятельств (в случае, когда совести они претят) приводит в итоге рано или поздно к моральному краху. Хорошо, пока расчеты оказывались безошибочными. Но поскольку всех бесконечных, диалектически переплетающихся обстоятельств в конце концов полностью учесть все равно нельзя, рано или поздно и самый расчетливый человек просчет все-таки совершит, преступив при этом через моральный запрет как через нечто расцениваемое им как несущественное.

И диалектическое «самоотрицание» (то есть «самоубийство» данного принципа и его носителя) субъективно, пожалуй, переживается много тяжелее. Ибо просчет в соединении с преступлением против элементарной нормы добропорядочности приводит тут к концу, который воспринимается кроме всего прочего еще и как нравственное возмездие... Как крах, как полное поражение личности.

Ведь одно дело — внутренне величественный закат Дон Кихота, а совсем иное — диктуемое ужасом и отвращением к самому себе самоубийство Смердякова... Ум, попирающий элементарные требования нравственности, кончает как глупый подлец, как подлый глупец, осознавая это невыносимое и для «ума» и для «совести» состояние, до которого он сам себя в силу своего принципа довел... Доверился абстрактному принципу. А тот обманул.

Дон Кихоту — легче. Да, «обстоятельства», которых он не учитывал и не хотел принимать в расчет, оказались сильнее. Грустно, но что поделаешь? Но Дон Кихот будет жить в благодарной памяти всех благородных людей, которые рано или поздно переделают «обстоятельства».

Такой исход легче. Хотя и тоже не самый приятный исход. Исход Сократа, исход Джордано Бруно.

А там — Смердяков, Рудольф Гесс, Штрайхер.

Так что если уж поражение, то предпочтительнее поражение первого, хоть и односторонне-беспомощного перед силой обстоятельств, но по крайней мере оправданного своим благородством принципа.

Но оба ведут к поражению, к гибели, к диалектическому самоотрицанию. И надо искать выход пооптимистичнее.

Полное решение проблемы, учит марксизм, заключается единственно в том, чтобы «сделать обстоятельства человечными», организовать всю сумму «обстоятельств» с таким расчетом, чтобы исчезла сама проблема, чтобы никому и никогда уже не приходилось выбирать между требованиями «совести» и доводами «рассудка», чтобы обстоятельства сами диктовали (а «ум» осознавал) действия и поступки, согласующиеся с интересами всех других людей.

Совокупность общественных отношений, социальных «обстоятельств», организованная так, называется на языке науки коммунизмом. И коммунизм в этом смысле — единственно возможное и единственно мыслимое теоретически реальное и полное решение сформулированной в заголовке книги проблемы. Эта проблема — лишь одно, лишь частное выражение фундаментальной проблемы нашей эпохи — коммунистического преобразования всех общественных отношений между людьми. Только на основе ее решения может быть решена в конце концов и проблема (конфликт, противоречие) бесстрастной, очищенной от всяких «сантиментов» научности и гуманизма. Иного решения нет. В противном случае конфликт этот будет становиться все более острым; все резче будут расходиться и затем сталкиваться эти два полярных принципа.

Товарно-капиталистический строй обещает только такую перспективу: нагнетание, обострение проблемы — антиномии между требованиями гуманности, с одной стороны, и хладнокровно-расчетливой, чуждой подлинному гуманизму «научности» — с другой. На эти два одинаково катастрофических для судеб цивилизации решения неумолимо разлагает культуру буржуазно-капиталистический строй жизни. И эти два полюса противостоят один другому в давно откристаллизовавшихся образах.

Один — «абстрактный гуманизм». Благородная, но беспомощная перед силами «обстоятельств», обреченная на заклание позиция. К ней больше склонна гуманитарная интеллигенция западного мира. Иногда эта позиция вырождается просто в цветистую фразу, в болтовню.

Иногда толкает на эстетически окрашенный анархизм, на бунт. Иногда заставляет прислушиваться к решению, которое обещает в перспективе коммунизм.

Другой полюс — сциентизм (он тоже широко распространен на Западе), то есть принципиальный отказ от каких бы то ни было гуманистических принципов как от «ненаучных сантиментов», как от «поэзии и беллетристики». Сциентизм — это гуманистически выхолощенный «дух научности», превращенный в нового бога, в нового Молоха, которому, если тот возжаждет, надо без колебаний принести в жертву и десятки, и тысячи, и миллионы, и даже сотни миллионов живых людей.

Этот новый абсолютный дух — «дух научности» во что бы то ни стало — давно имеет своих жрецов и попов. Один из священнослужителей этого нового господа бога с удовлетворением констатировал, выслушав извещение об испепелении Хиросимы: «Какой блистательный физический эксперимент!..»

При сохранении подобного мира «обстоятельств», который организован на базисе частной собственности, на зверином принципе конкуренции, решения нет.

Единственным решением проблемы, которое было найдено Марксом и Лениным, является борьба всех людей труда — как физического, так и умственного — за создание таких условий жизни на земле, при которых исчезла бы сама эта проклятая проблема, сама эта трагическая поляризация духовной культуры на две враждующие половинки — на обесчеловеченный «дух научности», называемый сциентизмом, и на лишенный научного обоснования донкихотский гуманизм, именуемый абстрактным. А именно — борьба за уничтожение мира частной собственности, борьба за коммунизм.

Из этого марксистского положения и исходят все авторы данной книги. Ни один из них не ставит вопроса по-детски: «что лучше — сциентизм или абстрактный гуманизм» или, наоборот, что хуже — «неумная совесть» или же «бессовестный ум»? Все мы понимаем, что оба они — хуже.

Все авторы — а вместе с ними, очевидно, и читатель — исходят из того, что высшее нравственное благородство в отношениях между людьми (то есть гуманизм) может восторжествовать на земле только при поддержке науки, только с ее помощью и что, наоборот, наука

может развиваться по пути всемирно-исторических открытий только в том случае, если она будет ориентирована на благо всех людей, если она постоянно будет сверять свой путь с компасом гуманизма. Все авторы данной книги исходят из того, что коммунизм предполагает разумную нравственность, или, что то же самое, нравственно развитый разум.

Все авторы прекрасно понимают также, что главной задачей социалистического строя, как записано в Программе КПСС, является воспитание всех людей страны — и ученых и неученых — в духе гармонического развития и научного интеллекта и самых высоких нравственных принципов, в духе их сочетания. Соединение *в каждом человеке* этих двух одинаково важных компонентов духовной культуры — пока лишь задача. Как скорее и вернее эту задачу решить, как скорее и вернее окончательно ликвидировать все остатки антиномии «ума» и «совести», оставленные нам в наследство буржуазно-капиталистическим строем и характерной для него психикой?

Над этой проблемой и бьются авторы данной книги. Относительно цели споров разногласий между ними нет, цель эта обща и ясна. Расхождения же, которые можно заметить, касаются путей ее достижения. Это разные оттенки подхода к решению одной задачи: как можно вернее воспитать в каждом человеке «умную совесть» или «совестливый ум», гуманистически ориентированный научный рассудок или же рассудительно действующий гуманизм, гуманизированную научность или же научно разработанный гуманизм. Это, в конце концов, одно и то же. В этом сходятся все авторы, и тут спора нет.

Но может быть, в таком случае нет и вообще сколько-нибудь интересного для читателя, сколько-нибудь серьезного спора?

Может быть, обе группы авторов — а нетрудно заметить, что все они так или иначе тяготеют к одному из двух противоположных полюсов, доказывая одно и то же, — лишь тянут цепочки своих аргументов от разных точек, от разных исходных пунктов? Одни хотят решить задачу путем «гуманизирования научного мышления», хотят вооружить теоретически-бесстрастный интеллект «ценностной ориентацией». Другие, напротив, хотят оснастить силой научной прозорливости, мощью теоретического интеллекта гуманистические устремления лю-

дей, так сказать, «онаучить» гуманизм. И те и другие с двух разных сторон делают одно и то же общее хорошее дело. Кому не хватает научной грамотности, того надо вооружать наукой, а кому не хватает нравственного начала, того, конечно, надо прежде всего развивать в отношении нравственности (не забывая, разумеется, и научного образования). В одном случае науку придется взращивать на нравственно обработанной почве, а в другом — нравственные принципы внедрять в научно грамотную голову. Обе полярные теоретические установки тем самым оправданны, обе правильны и хороши, но в разных отношениях, по отношению к разным людям.

Не разрешен ли тем самым спор, не установлено ли этим, что то, «о чем спорят философы», в данном случае — противоречие мнимое?

Кажется, так. Кажется, антиномия исчезла и оказалась всего-навсего «противоречием в разных отношениях». Иными словами, каждая сторона права по отношению к одному предмету (к той категории людей, которую она имела в виду) и каждая не права по отношению к другому, к противоположному. И тогда читатель спокойно может отложить в сторону книгу и больше не ломать голову. Противоречие оказалось формальным, словесным, и пусть далее пререкаются между собой любители такого рода проблем.

Присмотримся, однако, все-таки внимательнее. Не кроется ли за указанным формальным противоречием кое-что посущественнее?

Итак, первое решение: надо онаучивать гуманизм.

Второе: надо гуманизировать науку, нацеливать ее на гуманистически благородные цели, «ценности».

Попробуем выявить предпосылки, которые предположены и тут и там молчаливо (по-научному — имплицитно) и приняты без рассмотрения, как нечто само собой разумеющееся. Не скрыто ли подлинное — диалектическое, а не словесное — противоречие именно там?

Первое решение, делающее упор на научное оснащение людей (как ученых, так и неученых), исходит, как нам кажется, из того молчаливо предположенного представления, будто большинство людей в нравственном отношении уже совершенны настолько, что остается только вооружить их аппаратом научных понятий, грамотностью — средством осуществления заранее известной цели.

Второе, напротив, предполагает, что в отношении науки люди (по крайней мере люди науки) уже вполне достигли вершины и если чего-то им иной раз недостает, так это столь же ясной и непротиворечивой «шкалы ценностей», некоторого нравственного (а строже говоря—морального) регулятора. Вооружи ученого шкалой «ценностных ориентиров», и все будет в порядке, и наука станет приносить людям добро и счастье и никогда — ни бед, ни зла...

Удовлетворен ли читатель таким решением?

Боимся, что оба решения годятся только в очень редких, в исключительных случаях. Тогда, когда имеем дело с нравственно безупречным, морально красивым, но, к несчастью, малограмотным человеком — раз и с ученым-академиком, находящимся на нравственном уровне готтентота,— два. Бывают такие случаи? Увы, да. Но, к счастью, редко. Редко, как всякие «чистые» крайности. По отношению к этим уникальным индивидам две перечисленные стратегии (и обосновывающие их теории), пожалуй, применимы. Но кроме своей исключительности такие персонажи ничем не обладают и вряд ли излечимы. Скорая помощь теории тут явно опоздала.

Изощренный научно-теоретический ум, внедренный в существо с нравственно-первобытной психикой, вряд ли удастся превратить в человеческий и человечный ум (особенно путем внушения ему «ценностных категорий»). С другой же стороны, нравственно порядочного, доброго, честного и бескорыстного человека, не получившего высшего образования, уже поздно, по-видимому, наделять научно-теоретическим интеллектом высшего ранга. «Академика Смердякова» гуманистом вы уже не сделаете, а Парсифаля или Платона Каратаева обучить на Эйнштейна или Колмогорова тоже не менее мудрено.

Теоретическое понимание того отношения, которое существует между «научностью» или «нравственностью», не может поэтому ни рассматриваться на таких исключительных случаях, ни ориентироваться на них. Теоретическое понимание может быть получено только на анализе массовых явлений и должно годиться для решения массовых же случаев и проблем. А если так, то и оба полярных решения проблемы в целом, обрисованных схематично выше, представляются несовершенными.

Конечно, надо стараться воспитывать в каждом человеке одновременно и то и другое — развивать его тео-

ретический интеллект и не забывать о нравственном воспитании, о развитии в нем гуманистически ориентированной натуры. Но такое правильное практическое «решение» ровно ничего не говорит о том, связаны ли эти компоненты подлинной духовной культуры *внутренне, по существу*. Или, может быть, это разные, хотя и одинаково важные, но все ж один без другого могущие существовать и воспитываться способы отношения человека к миру и к другим людям?

Если это так, то наука есть абсолютно лишенная каких бы то ни было «сантиментов», чисто объективная картина мира, как естественно-природного, так и социально-исторического, которая должна быть тщательно очищена от малейшей примеси чего бы то ни было «субъективно-человеческого». Она показывает нам, каков сам по себе окружающий нас мир и наша собственная биология — как они устроены независимо от нашего сознания, от нашей воли, от наших симпатий и антипатий, от наших желаний, устремлений и т. д. и т. п. И все. А вот вопрос, что же именно нам с этим миром делать, какое именно употребление мы сделаем из наших научно-теоретических знаний о нем,— это при таком понимании научности вопрос совсем иного порядка: вопрос о том, какие моральные «ценности» надо прививать человеку. А «ценности» по самой сути этой категории трактуют не о том, что *«есть»,* а о том, что *«должно быть»*. Это, скорее, идеалы, мечтания — высокие или низкие, благородные или корыстные. Во всяком случае, это критерии субъективной оценки чисто объективных, наукой описываемых обстоятельств, вещей, ситуаций, событий и т. д. и т. п.

В своей классически ясной и последовательной форме такое отношение между «чистым разумом» и «голосом совести» как между двумя одинаково важными, но принципиально *разнородными* способами осознания мира явлений представлено в философии Иммануила Канта.

Наука бесстрастно описывает *то, что есть,* и теоретический разум, остающийся «чистым», не имеет ни права, ни силы судить о том, «хорошо» оно или же «плохо» с точки зрения «блага рода человеческого», его «самоусовершенствования». Именно поэтому Кант посчитал, что «чистый разум» должен быть дополнен абсолютно независимым от него, автономным моральным регулятором — «категорическим императивом», который научно ни доказать, ни опровергнуть нельзя. Его можно и

нужно принять на веру. Без слепой веры в этот моральный регулятор «чистый» (научно-теоретический) разум с одинаковой легкостью будет служить и добру и злу — сам по себе он на все способен и в борьбе добра со злом нейтрален. Реально это значило: на научное мышление ученого следует наложить узду моральных ограничений. С помощью такой узды мораль и будет управлять наукой, направлением ее поисков.

Нетрудно заметить, что у Канта теоретический вопрос об отношениях между «чистым» и «практическим», разумом, то есть между наукой и «голосом совести», «моральным регулятором», решен достаточно определенно. Кант не просто говорит, что «рассудок» и «совесть» (научный и моральный аспекты человеческой психики) — одинаково важные, взаимодополняющие и друг без друга неполноценные способы ориентации человека в мире явлений. Если бы Кант сказал только это, он высказал бы тривиальную житейскую истину, против которой никто возражать бы не стал. Каждый человек (если он, разумеется, не законченный негодяй или непроходимый глупец) всегда старается согласовывать свои мысли и поступки как с доводами ума, так и с требованиями морали. Проблема не здесь.

Проблема возникает там, где рассудок и мораль, наука и нравственность сталкиваются в противоречии, в неразрешимой антиномии, там, где они требуют от человека прямо противоположных решений. В таких случаях Кант и предоставляет право окончательного приговора, последнего решения о том, что правильно, а что неправильно с высшей точки зрения, именно *моральному принципу*. Теоретически эта позиция обосновывается у Канта тем, что рассудок (научно-теоретический интеллект) принципиально не способен учесть всю бесконечную полноту условий решения задачи, а «голос совести» каким-то чудодейственным способом эту абсолютную полноту бесконечного ряда схватывает интегрально, сразу, без аналитического копания в подробностях. Поэтому если рассудок входит в конфликт с голосом совести, то это означает, что он не учел чего-то очень важного, чего-то такого, что в конце концов, вынырнув из тьмы непознанного, опрокинет его расчеты.

Поэтому категорически-императивный моральный принцип и ставится Кантом над наукой в качестве абсолютно независимого от ее соображений, полностью автономного критерия высшей истины, а развитие науки ста-

вится в зависимость от его указаний. Это значит в конце концов, что наука (рассудок) объявляется средством осуществления моральных целей, способом конкретизации (воплощения) морального начала.

Конкретно это можно представить себе так: если «чистый разум» (наука) пришел в состояние антиномии, то есть возникли две теории, две концепции, две школы, каждая из которых столь же логична, как и ее противница, и так же хорошо обоснована всей массой известных на сегодняшний день факторов, то решать, какая из них права, а какая нет, будет уже не наука (она сама из этого неприятного состояния выйти не в силах), а мораль. Последняя и будет указывать, какую из двух противоречащих друг другу теорий предпочесть и развивать далее, а какую запретить как злонамеренную.

Арбитром, причем безапелляционным, в таких спорах между учеными-теоретиками становится некий извне судящий науку жрец морали, своего рода поп новой формации, поп чисто моральной веры...

Но может быть, проблема решается как раз наоборот? Не науку следует объявить служанкой морали (формой реализации моральных устремлений), а, напротив, мораль объявить способом воспитания в человеке научно доказанных принципов поведения, то есть науку наделить правом управлять моралью и тем самым мораль превратить в производную от «чистого разума» форму психики. Тогда моральность — по своему существу и по происхождению — это та же самая наука, только высказанная языком императивных (а не объективно констатирующих) предложений.

Скажем, наука установила, что «природе человека» свойственны определенные характеристики. Мораль переведет это на свой язык так: «Ты человек, посему делай то-то и то-то». Мораль будет отличаться в таком случае от научного мышления исключительно лингвистически, исключительно императивной формой предложений, высказывающих те же самые, что и наукой установленные, истины. Моральность тут станет формой осуществления научности.

Это тоже теоретическое решение, тоже не «как то, так и се». Легко увидеть, что оно прямо обратно кантовскому. Там мораль управляет развитием науки, а тут наука управляет развитием морали и моральности (нравственности). Такое решение на первый взгляд кажется более резонным, чем решение Канта. И к нему

охотнее, чем к кантовскому, склоняются ученые (в некоторых разделах нашей книги это можно заметить).

Может быть, на нем можно и успокоиться? В наш век науки и разума оно как будто предпочтительнее, чем концепция главенства автономной морали над научно-теоретической мыслью. Присмотримся, однако, поближе.

Преимущества такого решения бесспорны. Это преимущества научности перед слепой верой в силу моральных «ценностей», в силу «добра», в победу «блага рода человеческого» и тому подобные благородные, но, увы, в силу своей абстрактности двусмысленные ориентиры. Ведь и «добро» и «благо рода человеческого» можно понимать по-разному. Тут, в конце концов, начинается та же самая диалектика, что и в сфере «чистого разума»...

И все же нам кажется, что это решение не столь уж безошибочное, хотя оно и ближе к истине, чем кантовское. Вызывает подозрение уже то очевидное обстоятельство, что это решение является зеркально обратным кантовскому. Они так похожи одно на другое и так же противоположны друг другу, как фотографический негатив и фотографический позитив. Там научная мысль эволюционирует в направлении, указываемом моралью, тут, наоборот, моральность строится и перестраивается в соответствии с указаниями понятия — «по науке».

Это было бы очень хорошее решение. Но при одном условии: если бы понятие (наука) было бы и в самом деле абсолютным в смысле непогрешимости, безошибочности. Короче говоря, если бы научное понятие и в самом деле обладало всеми теми божественными совершенствами, которые ему приписали в свое время Платон и Гегель. Гегелевская «абсолютная идея», по сути дела, не что иное, как «обожествленное научное понятие», не что иное, как наука, которой приписаны все атрибуты как ортодоксально-христианского, так и реформированного на морально-кантовский лад господа бога. Это наука, заместившая вакантное место бога, а потому и наделенная всеми его достоинствами и заслугами.

Наука — вещь прекрасная, надеемся, что читатель не заподозрит нас в неуважении к ней. «Обожествленная наука» (обожествленное понятие), как и все обожествленное,— уже нечто другое. Она (разумеется, не сама по себе, а в лице своих полномочных представителей) начинает мнить себя творцом не только морали, а и права, и политических систем, и всемирно-исторических

событий, и городов, и храмов, и статуй, и вообще всего человеческого в человеке и в истории человечества. На историю «обожествленное понятие» начинает смотреть как на свое произведение, как на свое творение, как на сотворенный его всемогуществом, его творческой мощью «эмпирический мир».

Человечки же, копошащиеся в истории, якобы реализуют во всех своих делах и поступках — часто даже о том не ведая, а преследуя свои мелкие и частные цели и интересы — предначертания «Абсолютной Идеи», то есть обожествленной таким образом и под таким названием *логики научно-теоретического мышления.*

Ежели абсолютное понятие провозгласит устами своих жрецов, что люди уже отслужили свою службу абсолюту и он решил создать себе более совершенные орудия своего воплощения — скажем, мыслящие машины, искусственный разум, более совершенный, чем мыслящий мозг человека,—то они и этому повелению абсолюта должны безропотно покориться и принести себя в жертву, осознав свое несовершенство, свою греховность, свою биологически-врожденную ограниченность и уступив место на земле мыслящим машинам умнее человека. Такова законченная, до конца доведенная логика обрисованной нами позиции.

И надо сказать, что гегелевский вариант обожествления понятия, логической идеи был все-таки более гуманным, нежели новейший машинно-аппаратурный бог (обожествленное кибернетически-математическое понятие). У Гегеля бог-логос оставлял именно человеку полномочное право служить себе в качестве орудия своего самопознания, своего самосознания, своего «опредмечивания» и «распредмечивания». Генрих Гейне из бесед с живым Гегелем сделал даже вывод, что из его философии вытекает гуманистический тезис: человек и есть единственный бог, по крайней мере на земном шире. Человек *как мыслящее* существо есть бог земли.

Логически-теоретически мыслящий человек — творец истории и полновластный управитель. Ему и должно вручить все бразды правления человеческими делами, те самые бразды, которые раньше держали в своих руках папа римский, короли и прочие правители «милостью божией». Именно он, диалектически мыслящий теоретик, отныне должен быть верховным жрецом бога — то бишь диалектически саморазвивающегося «понятия». Бог Гегеля — это бог теоретика интеллигента, не верующего

в наивные мифы религий, но верующего в силу понятия, в творческую мощь идеи, то есть логической схемы развивающейся науки. И все же это бог. Со всеми скверными отсюда вытекающими для людей последствиями. Ибо божества нет без убожества.

Чем больше человек отдает богу, тем меньше он оставляет себе. Чем больше присваивает бог, тем больше «отчуждается» от живого человека. И «отчужденный» (то есть обожествленный) разум — это, с другой стороны, отчужденный (в том числе и от разума, от науки, от понятия) человек. При обожествлении науки получается (совсем как в гегелевской философии) мистифицирующее перевертывание их действительного отношения. А именно: человек создал и создает науку, а потом оказывается, что не наука служит человеку, его благу и счастью, а, наоборот, человек попадает в услужение науке, становится послушным исполнителем и даже рабом ее деспотичных предначертаний. Хорошо, когда эти предначертания действительно научны (истинны в самом высоком смысле этого слова). А если нет?

Наука, будучи обожествлена, становится не только деспотичной и нетерпимой, но и крайне несамокритичной. Разумеется, не сама по себе — сама по себе она лишена сознания и воли,— а в лице своих полномочных представителей, в лице отдельных, иногда даже очень авторитетных ученых. Ведь они же выступают при этом не от своего личного имени, а от имени науки. А науку люди уважают, и потому иногда «от имени науки» по свету начинают гулять высказывания и идеи, не имеющие ровно ничего общего ни с гуманизмом, ни с подлинной научностью.

Еще хуже, когда от имени науки начинает вещать какой-нибудь оголтелый сциентист, морально неполноценный субъект. Когда мистер Трумэн повелел бросить бомбу на Хиросиму, одному ученому-технику и этого показалось мало. Он внес предложение сжечь Хиросиму еще «научнее», а именно сначала спустить над городом разноцветные осветительные ракеты, чтобы жители города стали смотреть на любопытное зрелище, и уж тут взорвать атомный заряд. Чтобы все любопытные еще и ослепли. Тогда «физический эксперимент» был бы, по его мнению, еще полнее и еще блистательнее, продемонстрировав миру «силу американской науки». И гитлеровские душегубки спроектировали и построили тоже ведь ученые-конструкторы.

Конечно, мечтать предотвратить подобные применения науки «моральным просвещением» таких «ученых», путем внушения им «ценностной ориентации на добро», путем пропаганды «шкалы моральных ценностей» — это мечтания, достойные только очень наивных гуманистов — запоздалых последователей философии Канта, философа лично наиблагороднейшего, но с проблемой отношения гуманизма и духа научности никак не справившегося.

Обожествление же науки на запоздало-гегелевский манер тоже решение не лучше, чем решение Канта. Науку и ее силу надо уважать, но ни в коем случае не надо обожествлять.

Высшей «ценностью» в шкале всех ценностей человеческой цивилизации не может быть ни мораль, ни наука. И мораль и наука были, есть и остаются лишь средствами, лишь *орудиями,* лишь *инструментами,* которые создал человек для себя, для увеличения своей власти над природой, для увеличения меры человеческого счастья. И если наука и мораль начинают вместо этого служить, наоборот, угнетению, калечению, уродованию, а то и уничтожению живых людей, то есть превращаются не только в антиподов, но и в смертельных врагов гуманизма, то для марксиста это прежде всего свидетельство античеловеческого, антигуманного характера той *системы отношений между людьми,* которая вот так извращает отношения между наукой, моралью и человеком. Под «человеком» тут имеются в виду массы людей, большинство людей, которое состоит из трудящихся как на поприще физического, так и на ниве умственного труда, а не абстракция «человека вообще».

Марксизм именно потому представляет собой высшую форму гуманизма, что он отвергает всякое обожествление (или, как еще говорят, «отчуждение») любой институциализированной формы человеческой деятельности, в том числе и науки (иначе говоря, профессионально обособившейся от большинства живых людей научно-теоретической деятельности: логического мышления, превратившегося в профессию, в пожизненное занятие более или менее узкого слоя индивидов — математиков по профессии, логиков по профессии и т. п.). Этим нимало не принижается роль науки и то глубокое уважение, которое оказывается науке, основанной на диалектико-материалистическом мировоззрении, ибо оно само есть научное мировоззрение.

Но одно дело — уважение, а совсем другое — обожествление, из которого логически следует взгляд на «человеков» как на такой же «материал» и «сырье» научного производства, как и на любой другой естественноприродный материал. Для сциентизма как раз такой взгляд на человека и характерен. Сциентизм есть поэтому современная форма антигуманизма. С точки же зрения марксистско-ленинского миропонимания наука по существу своему (а не в тех извращенно-отчужденных ее образах, в которых она сплошь и рядом выступает в буржуазном обществе) есть форма реализации гуманизма. Не того абстрактного гуманизма, который рисует иконописный лик «человека вообще» и молится ему, обожествляя его так же, как сциентизм обожествляет науку, а марксистского гуманизма, который исходит из исторически назревшей (и научно выясненной) потребности всестороннего развития *большинства* (в пределе — *всех без исключения*) людей.

Это и есть суть коммунизма. С такой точки зрения ни наука не есть форма реализации абстрактно-гуманистических устремлений (как у Канта), ни мораль не есть форма осуществления «логической идеи» или «понятия» (как то выходило у Гегеля). И наука и моральность (подлинная, гуманистически ориентированная мораль, то есть нравственность) есть две формы сознания, выражающие и осуществляющие одно и то же — конкретно-исторически понимаемое существо человека и того мира, в котором человек живет и работает. Поэтому подлинная наука и подлинно высокая нравственность не могут не совпадать в самом своем существе, не могут противоречить друг другу.

Но как быть, если они совпадают только «по существу», а в реальности — в эмпирическом мире — частенько вступают между собой в конфликт?

Здесь ни в коем случае недопустимо плевать на «нравственное чувство» и становиться на сторону науки во что бы то ни стало, как то рекомендует позиция сциентизма. Ведь наука (не в целом, то есть не вся совокупность наук о природе и человеке, а именно *отдельная наука*, отдельная теория), а еще точнее, ученые, говорящие от ее имени, могут ведь и ошибаться, и даже весьма крупно. И если отдельная наука вдруг выдвигает концепцию и вытекающие из нее рекомендации, которые непосредственно идут вразрез с принципами гуманизма, с принципами нравственности, то у нас есть все основа-

ния полагать, что в данном случае высшая правда все-таки за нравственностью, что заблуждается тут данная наука. В таком случае эту непогрешимую богиню полезно подвергнуть критическому анализу с точки зрения ее собственных критериев.

Марксистский гуманизм (или, что то же самое, марксистское мировоззрение и его логика), ориентирующийся на научное знание в целом, имеет перед каждой отдельной наукой и каждой отдельной теорией, как бы блистательно они ни были разработаны в формальном отношении, преимущество интегрального представителя (идеального образа) научной истины в высшем смысле. Такого образа истины, который для науки доступен лишь в том случае и смысле, если под ней понимается не какая-то отдельная теория, а вся научно-теоретическая культура человечества, да притом еще в перспективе ее развития. В этом смысле и в этом понимании наука и гуманизм совпадают во всех своих выводах и формулах. А между *отдельной* наукой (теорией) и гуманизмом вполне возможен конфликт. И решать это противоречие в пользу данной теории и ее «непогрешимых формул» было бы по меньшей мере неосмотрительно. Нужно сначала разобраться, в чем причина конфликта.

Именно так обрисовал отношение между «научной правильностью» и «нравственным самосознанием масс» Фридрих Энгельс, отмечавший, что в науке недопустимо опираться на аргументы от морали, обосновывать положения доводами «нравственного чувства». «Поэтому Маркс никогда не обосновывал свои коммунистические требования такими доводами. <...> Но что́ неверно в формально-экономическом смысле, может быть верно во всемирно-историческом смысле. Если нравственное сознание массы объявляет какой-либо экономический факт несправедливым, как в свое время рабство или барщину, то это есть доказательство того, что этот факт сам пережил себя, что появились другие экономические факты, в силу которых он стал невыносимым и несохранимым. Позади формальной экономической неправды может быть, следовательно, скрыто истинное экономическое содержание» [1].

«Нравственное чувство масс» оказывается правым против «строгой науки», не успевшей еще разобраться

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 184.

в сути дела, именно потому, что эти массы реально зажаты в тиски противоречия между двумя категориями упрямых фактов. А тут и заключается «суть дела». Иными словами, «нравственное чувство» — гуманистически ориентированное сознание — выражает в данном случае наличие реальной проблемы, которую надо решать и теоретически и практически, наличие реального социального противоречия, из которого и надлежит научно искать выход.

Потому именно Карл Маркс — человек развитый в отношении нравственности и чуткий к доводам нравственного сознания масс — увидел подлинную научную проблему там, где филистеры ученые видели только повод для построения формально-противоречивых схем понятий. А увидеть подлинную научную проблему — значит уже наполовину ее решить. Поэтому «Капитал» Маркса, будучи строжайше научным сочинением, в то же время гуманистически ориентирован внутренне, то есть самой постановкой проблемы и направлением ее решения.

Основной нравственный пафос «Капитала» вполне точно выражается тезисом подлинного гуманизма: Человек, живой Человек, а не деньги, не машины, не продукты и не любые формы «вещного богатства» есть высшая ценность, есть создатель-субъект всех «отчужденных» от него форм. Если этот «нравственный» принцип из «Капитала» изъять, объявив ненаучным, то развалится и вся научная логика гениального произведения. В самом деле, можно ли чисто «логически» обосновать тот тезис, что труд *человека* создает стоимость, а работа осла, хотя бы он и выполнял абсолютно *ту же самую* работу, никакой новой стоимости не создает?

Научный коммунизм Маркса, Энгельса и Ленина соединяет в себе гуманизм с научностью внутренне, по существу дела. Это значит, что научный коммунизм, во-первых, ориентируется на человека как на высшую ценность, только человека, понимаемого не абстрактно, а как реальное большинство трудящихся людей, на их общие коренные интересы; во-вторых, он весь, от начала до конца, представляет собой практически-конкретную программу реализации именно так понимаемого гуманизма.

Поэтому в составе марксизма гуманизм не представляет собой особого «раздела», отдельной «шкалы ценностей», которая была бы автономна по отношению ко всей остальной научной его системе понятий.

Отсюда вытекает и ленинское определение коммунистической морали, коммунистической нравственности, ее фундаментальный принцип: нравственно то, что служит делу построения коммунистического общества. Нравствен тот поступок, тот образ мысли, который идет на пользу этому благородному делу. Любое другое понимание нравственности и морали — всегда более или менее ловко замаскированная буржуазная ложь.

В этой связи теоретически несостоятельной представляется попытка создать внутри марксизма особый (автономный) раздел, специально трактующий о «моральных ценностях». Предложение дополнить научный коммунизм особой «шкалой нравственных императивов», «гуманистических установок» исходит, как правило, на Западе от людей, лично коммунизму сочувствующих, но плохо понимающих марксистско-ленинское решение заключающейся тут реальной проблемы.

А проблема эта сегодня стоит очень остро уже потому, что борьба за подлинный гуманизм, за коммунизм есть борьба. И борьба нелегкая, жестокая, а время от времени и кровавая. Притом борьба против врага, действительно готового на все, на самые крайние, на самые бесчеловечные меры.

В этой борьбе ежедневно, если не ежечасно, воспроизводится старый конфликт между «ценностями гуманизма» и необходимостью преступать их во имя самого же гуманизма. Возникает типично диалектическая ситуация, когда подлинный гуманист (в отличие от гуманиста-болтуна) вынужден применять насилие над другим человеком, иногда даже совершать убийство — самое бесчеловечное и нравственно-уродливое действие на земле. Иногда обстоятельства складываются и так, что подлинный гуманист вынужден обманывать и хитрить (например, на допросе в фашистском застенке). И опять-таки во имя гуманизма, во имя его торжества, ибо сказать правду в этих обстоятельствах — значит совершить куда более подлое и безнравственное дело, чем солгать. Тут теоретической проблемы нет, есть лишь проблема личной выдержки, моральной стойкости в следовании высшим нравственным принципам.

Реальная, очень трудная проблема, требующая ясного теоретического решения, состоит в другом. Допустимо ли толковать формулу «нравственно то, что служит торжеству коммунизма» в том смысле, что во имя этого великого дела «все позволено», что тут нет и не может

быть никаких ограничений нравственного порядка? Или даже и тут «позволено» не все?

Есть ли вообще грань, за которой вынужденное крайними обстоятельствами отступление от абстрактно-общих норм человечности, совершенное во имя и ради торжества конкретно-исторически понимаемого гуманизма, превращается — в полном согласии со всеми законами диалектики — в преступление против той самой цели, ради которой оно было предпринято? Говоря еще точнее, можно ли эту роковую грань определить, ибо где-то она всегда есть? Практически эта грань и составляет водораздел между подлинным научным коммунизмом Маркса, Энгельса, Ленина и скороспелыми «левыми» доктринами с характерным для них иезуитским толкованием марксистской формулы нравственности. Одно дело — понимать, что насилие и убийство — неизбежные, вынужденные крайними обстоятельствами смертельной борьбы классов действия, к которым революционеру приходится прибегать, сознавая всю их бесчеловечность, и совсем другое — смотреть на них как на самые лучшие, верные и даже единственные способы учреждения «счастья» на земле. И Маркс и Ленин считали насилие и репрессии нравственно оправданными только самыми крайними обстоятельствами и в самых минимальных масштабах.

Коммунисты, учил Ленин, в принципе против всякого насилия над живыми людьми и идут на него только в том случае, когда оно навязывается им подлинными любителями насилия, насильственного навязывания большинству людей чуждой им воли. Насилие оправдано единственно как способ противодействия насилию, как насилие над насильниками, а не способ управления волей трудящегося большинства.

Поэтому-то коммунисты ни в коем случае не выступают инициаторами таких акций, как война или «экспорт революции» на острие штыка. Против подобных оголтело левых идей Ленин выступал всегда категорически и последовательно. В его понимании научность коммунизма всегда была неразрывно связана с принципами человечности в самом прямом смысле слова.

В этом и заключается принципиальная разница между Лениным и теми доктринерами, которые позволяют себе удовольствие хладнокровно подсчитывать число человеческих жизней, которыми «стоит» уплатить за победу мирового коммунизма... Как правило, к таким

подсчетам склонны ныне люди, одинаково примитивные как в отношении теории, так и в отношении нравственного облика.

Для того чтобы решать проблему соединения высшей нравственности с максимумом научности, эту проблему, очевидно, нужно прежде всего видеть во всей той ее остроте, во всей ее диалектической сложности, которую она обрела в наш трудный переломный век. Простого арифметически-школьного решения тут искать нельзя. Проблема отношения между нравственностью и научностью решена философией марксизма только в общем ее виде, в конкретных же ситуациях она долго еще будет воспроизводиться вновь и вновь, и каждый раз в новом и неожиданном повороте, а потому простого готового решения для каждого частного случая конфликта между «умом» и «совестью» нет и быть не может.

Однозначного рецепта на все случаи жизни, вроде математической формулы, тут найти нельзя. Если вы попали в такой конфликт, не считайте, что всегда права «наука», а «совесть» — вздор, сказка для малых детей. Не думайте и наоборот, что всегда право «нравственное чувство», а наука, если она с ним повздорила,— это бесчеловечный и бессердечный «черт» Ивана Карамазова, плодящий смердяковых. Только разобравшись конкретно, откуда возник сам конфликт, можно решить его диалектически, то есть максимально умно и максимально гуманно, как говорят теперь — найти «оптимальный вариант» согласования требований и ума и совести.

Конечно, в каждом отдельном случае конкретно-диалектическое единство принципов ума и нравственности найти нелегко. Иногда очень трудно. Но, к сожалению, нет «палочки-выручалочки» — простого «алгоритма» решения таких противоречий, ни «научного», ни «морального».

## ПРОЙДЕНА ЛИ ТАБЛИЦА УМНОЖЕНИЯ? [1]

В статьях и разговорах на тему «Научно-техническая революция и искусство» то и дело проскальзывает одна глубоко справедливая мысль. А именно: прежде чем делать из наблюдений над фактами нынешней быстротекущей жизни какие-либо категорические выво-

[1] Отклик Э. В. Ильенкова на дискуссию в «Литературной газете» на тему «Научно-техническая революция и искусство» (1972, 1 марта).

ды, необходимо отдать себе по возможности ясный отчет в ряде кардинальных проблем, касающихся искусства вообще, безотносительно к тем специальным обстоятельствам, в которых происходит сегодня диалог между представителями искусства и науки. Иначе разобраться в проблеме на научном уровне невозможно.

Нельзя забывать, что научно-техническая революция, в конце концов, только эпизод в развитии человеческой культуры. Этот эпизод сам может быть верно понят лишь в контексте тех перспектив развития культуры в целом, в рамках которых только и выявляется подлинная роль науки и искусства. Искусство же, как и наука, не эпизод, а нечто более серьезное. А именно одна из тех всеобщих творческих сил человека (понимаемого опять-таки как человечество в его развитии), которые породили не только научно-техническую революцию, но и многое другое.

По этой причине можно и не отмахиваясь от взгляда пушкинского Моцарта, от взгляда «избранных, счастливцев праздных, пренебрегающих презренной пользой, единого прекрасного жрецов», говорить о той «пользе», которую способно принести искусство делу научно-технического прогресса. Важно только, чтобы эта «польза» не понималась слишком уж узко, утилитарно.

Одна из стержневых идей научно-материалистического воззрения на историю заключается в том, что подлинное богатство человеческого рода состоит не в вещах, которые человек создал и создает (тем более не в вещах, которыми он владеет, их не создавая и не умея создать), а исключительно в совокупности творческих сил индивидов, эти вещи создавших и созидающих. «Чем иным,— писал К. Маркс,— является богатство,— как не абсолютным выявлением творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествовавшего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития, т. е. развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу» [1].

Эти слова Маркса представляют собой одну из аксиом, или, если угодно, одну из формул, той таблицы умножения теоретических знаний, без которой научного понимания коллизий, возникающих ныне между наукой и искусством, добиться нельзя.

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 46, ч. 1, с. 476.

На эти коллизии закрывать глаза тоже не нужно. Это факт, что есть и весьма отрицательные последствия безудержной экспансии научно-технического прогресса во все области человеческой жизни и сознания. Ясно, что при неосмотрительном обращении с нею техника легко может обратиться во вред не только «эмоциям», но и более фундаментальным основаниям человеческой культуры. Ясно, что техника сама по себе никак не может обеспечить ни художественного прогресса, ни рождения нового человека с новой психологией, ни даже решения внутри самой же техники возникающих проблем. Все это должен делать человек, а сделать он этого не сможет, не развив в себе такую фундаментальную творческую способность, как продуктивное воображение. И не просто воображение, а воображение, ориентированное на красоту, то есть достигающее степени и уровня художественного воображения.

Давно установлено, что именно в рамках искусства эта драгоценнейшая способность (или «сила») культивируется специально, достигая в искусстве степени свободы. Вот почему мера приобщения человека к подлинному искусству определяет меру умения видеть мир через призму красоты, иначе говоря, умения считаться с индивидуальностью, с самобытностью того «предмета», с которым этот человек имеет дело.

Для человека же со слабо развитой способностью к такому воображению характерен, напротив, либо штампованно-алгоритмический способ обращения с людьми и вещами, способ, не обращающий ни малейшего внимания на их собственные, специфически неповторимые особенности, либо — что ничуть не лучше — произвол, эгоистическая слепота в отношении с человеческим и естественноприродным материалом.

Развитое чувство красоты вовсе не просто «положительная эмоция», культивируемая искусством ради ее «приятности». Если бы дело обстояло таким образом, то человека, у которого «гипертрофированный интеллект» сочетается с «эмоциональным оскудением», следовало бы лишь участливо пожалеть. В том-то и дело, однако, что неразвитость чувства красоты граничит с ущербностью куда более серьезной... Эта ущербность приносит вред не столько самому подобному индивиду, сколько тем людям, с которыми он вынужден делать общее дело, а в итоге — и самому делу, к которому он приставлен. Сам же он этой своей ущербности чаще всего

и не чувствует и, напротив, как правило, пребывает в состоянии приятнейшего самомнения и гордости своим «современным интеллектом». И очень любит поучать художников, что им надлежит делать.

Об этом приходится вспоминать каждый раз, когда читаешь некоторые рекомендации в адрес искусства от лица и от имени «современной науки». Утешаешься только тем, что не по праву от ее имени такие рекомендации провозглашаются. Но поскольку они провозглашаются от ее именно имени, и притом довольно часто, о них лучше сказать громко.

Начинается все это чаще всего с того, что на искусство смотрят с эдаким снисходительно-сочувствующим выражением на лице и советуют ему поторопиться, чтобы не очень уж отстать от темпов и ритмов «научно-технического века», чтобы хоть в какой-то мере «соответствовать» успехам современного научного интеллекта и его «требованиям». И художника — поэта, живописца или музыканта — эти «требования» часто завораживают своей безапелляционностью и авторитетностью.

Между тем такого рода претензии представляются очень неосновательными как раз с точки зрения современной науки. Это делается очевидным сразу же, как только проанализируешь их «основания».

Одной из не высказанных вслух предпосылок такой позиции служит убеждение, будто сила творческого воображения, реализованная в полотнах Рафаэля и операх Моцарта, в статуях Микеланджело и трагедиях Шекспира, в поэмах Пушкина и эпопее Льва Толстого, есть нечто безоговорочно вчерашнее по сравнению с «интеллектом», воплотившимся в атомном котле, компьютерах, в баллистических ракетах и транзисторах, в телевизорах и синтетической черной икре.

Пусть уж нас простят за намеренно заостренное выражение этой позиции, но, ей-богу, ничего иного за ней не стоит.

Ведь под «современной наукой» тут отчетливо имеется в виду одно лишь математическое естествознание, одни лишь дисциплины физико-математического цикла, то есть те самые науки, которые и на самом деле непосредственно реализуются в успехах научно-технической революции. Про существование других наук при этом по какой-то странной забывчивости и не вспоминают. Само собой понятно, что за идеал науки и научности вообще тут выдается идеализированное,— значит, очищенное

(в фантазии, разумеется) от всех трудностей и противоречий, от всех проблем и прорех, от всех теневых сторон и просчетов — математическое естествознание наших дней. Поскольку же специальной логикой этого естествознания считается (по праву или не по праву — это другой вопрос) формально-математическая логика, то неукоснительное следование правилам и алгоритмам этой логики начинает казаться высшей добродетелью «современного научного мышления вообще».

А далее все получается уже гладко. Ясно, что когда все остальные явления человеческой культуры укладываются в прокрустово ложе описанного «идеала», то все они оказываются сплошь «несовременными», не «соответствующими требованиям» современной науки.

И вот начинают измерять в «битах» информационную ценность «Сикстинской мадонны» с такой же серьезностью на лице, с какой раньше старались измерить ее ценность в рублях или долларах. К неторопливым эпическим ритмам Баха и Толстого прикладывается масштаб скоростей космических ракет. Удивительно ли, что все эти ценности и ритмы оказываются в итоге очень «несовременными»? И не только Л. Толстой, Моцарт или Достоевский, но и многое другое. Слишком многое.

До́лжно сказать, что подлинные творцы «современной науки» на искусство так никогда не смотрели. Они никогда не пытались прикладывать к искусству и его творениям несоответствующую — и притом «заранее установленную» — мерку, масштаб. Очень неплохо выразился на этот счет всемирно известный автор так называемых «фейнмановских лекций»: «Кстати, не все то, что не наука, обязательно плохо. Любовь, например, тоже не наука. Словом, когда какую-то вещь называют не наукой, это не значит, что с нею что-то неладно: просто не наука она, и все...»

Макс Борн в книге «Физика в жизни моего поколения» назвал наивным самообманом свое раннее убеждение в превосходстве науки над прочими формами человеческого творчества, в частности над поэзией. Эйнштейн отчетливо сознавал, какую колоссальную роль внутри самого научного мышления играет «элемент поэзии», то есть развитое умение осознавать мир в образах и этими образами «играть», подчиняясь при этом не капризу, а весьма обязывающему чувству гармонии.

Для Эйнштейна Бах и Моцарт были конгениальными современниками, так как он мерил художников и их тво-

рения единственно соответствующей мерой — мерой развития той способности, которая называется художественным воображением.

Учитывая эти небезынтересные в плане нашего разговора факты, мы предложили бы несколько иное толкование тому верному наблюдению, которое припомнил автор статьи «Таблица умножения давно пройдена...» Ф. Широков («Лит. газ.», 1972, № 6). «Каждый студент-физик, изучающий теорию относительности, вынужден совершать «насилие» над самим собой, до предела напрягать свою фантазию и интуицию, чтобы понять, о чем идет речь».

Дело, вероятно, вовсе не в том, что у этого студента не выработалось привычки к «разрушению наследственности», «к деконсервации психики», чем объясняет этот феномен Ф. Широков. До чего другого, а до этого нынешний студент порой очень охоч. Может быть, именно потому он и не может толком понять, «о чем идет речь», даже напрягая до предела свою фантазию. А что если этот «предел» не очень высок? Что если способность воображения у этого студента не развита до уровня, тут необходимого? Что если эта драгоценная способность непоправимо покалечена, разболтана и разнуздана темпами и ритмами твиста, шейка и тому подобных музыкальных опусов?

Ведь «современные» опусы этого сорта — и в музыке, и в поэзии, и в прозе, и на экране телевизора — страшны не только и даже не столько тем, что «убивают время». Это бы еще полбеды. Беда в том, что они активно воспитывают разболтанность, расхлябанность воображения, превращают силу указанной способности в ее бессилие и вместо свободной «игры с образами» формируют ее суррогат — произвол.

Свобода и произвол. Две большие разницы, как говорят в одном южном городе. И, путая их, именуя произвол респектабельным термином «раскованность», показывают тем самым лишь то печальное обстоятельство, что философская таблица умножения либо пройдена плохо, либо основательно забыта.

Вывод из всего сказанного может быть только один: надо быть поосторожнее со словечком «современность» в применении к искусству — как к искусству прошлого, так и к создаваемому в наши дни. Не будем спешить с квалификациями и приговорами — предоставим лучше последнее слово истории. Дело это ведь тонкое, и ошиб-

ки тут, увы, возможны. Откуда нам знать, не живет ли на соседней улице музыкант масштаба Моцарта или писатель ранга Льва Толстого или Достоевского — наш подлинно творческий современник, а не ловкач, усвоивший все ритмы и алгоритмы века кибернетики, язык телемеханики и автоматики, теории информации и «системно-структурного анализа»? Ведь на периферии искусства, как и на периферии науки, слишком часто можно увидеть, как скелеты мертвых схем — алгоритмов отплясывают в паре с до предела «раскованным» воображением, раскованным настолько, что неандертальцы могли бы позавидовать...

От этих плясок и самому научно-техническому прогрессу может очень не поздоровиться, ибо подлинные, а не мнимые интересы научно-технической революции глубоко связаны с воспитанием в людях могучей силы свободного, то есть ориентированного на красоту, воображения. Тут надо мерить самой высокой мерой, и школьная таблица умножения в таких расчетах не в помощь. Давайте же не считать Моцарта и Толстого «устаревшими» художниками. Лучше признаем в них людей, в чем-то — и очень существенном — опередивших нас. Давайте не будем — при всем уважении к современной науке и технике — обожествлять их, превращать их в эталон абсолютной ценности всего и вся. Давайте попробуем, наоборот, мерить научно-технические новшества старой, но верной мерой — мерой человеческих достоинств людей, эти новшества созидающих, мерой развития их способностей.

Может быть, такой способ измерения даст и парадоксальные результаты. Может быть, многие люди, считающие себя лидерами и героями научно-технического прогресса, не смогут вдохновить искусство на создание поэм и полотен на темы их подвигов. Может быть, подлинными героями этого прогресса окажутся совсем не те, кто себя таковыми считает. Доверимся искусству и тут. Только оставаясь верным себе, искусство и научно-технической революции сослужит действительную, а не мнимую службу. А иначе — вряд ли. Иначе мы доверимся не Моцарту, а Сальери, а доверяться Сальери, как показывает опыт, довольно рискованно.

# К СПОРАМ ОБ ЭСТЕТИЧЕСКОМ ВОСПИТАНИИ

## О «СПЕЦИФИКЕ» ИСКУССТВА [1]

Последние годы этот вопрос поднимается у нас нередко. Вопрос не пустой. Речь идет о той специфической функции искусства, в которой его не может заменить никакая другая форма общественного сознания. Однако при его решении слишком часто пользуются очень несовершенной логикой, пытаясь найти это решение на пути внешнего сопоставления искусства с наукой, с моралью, с политикой и т. д., отыскивая сначала «общее» между искусством и другими формами познания и деятельности, а затем «отличия» от них. Этот формально-логический прием рассуждения и сам по себе плох, поскольку «общее» в итоге оказывается в одной рубрике, а «различия» — в другой. И уж совсем плохо, когда в подобного рода «отличиях» хотят видеть еще и выражение «специфической сущности» искусства. Как заметил еще Гегель, «отличие» есть, скорее, граница существа дела, а потому лежит там, где суть дела, собственно говоря, кончается, и тем самым «есть то, что не есть суть дела»...

Кроме всего прочего, «отличия», установленные этим способом, оказываются на поверку еще и мнимыми. Можно было бы привести кучу примеров, как за «специфические признаки» в таком случае принимают то, что на самом деле в полной мере свойственно и науке, мышлению в понятиях. Подлинное понятие (в отличие от формально-логических иллюзий относительно природы «понятия») отражает вовсе не только и не столько «абстрактно-общее», сколько конкретно-всеобщую природу индивидуального; не менее тесно, чем художественный образ, понятие связано с трудом, с формированием предметного мира; вовсе не чуждо понятию и «эмоциональное значение». Достаточно вспомнить такие образцы «мышления в понятиях», как «Капитал» или «Восемнадцатое брюмера», чтобы искусственность многих рассуждений о «специфике искусства» стала совершенно

[1] Фактически первое печатное выступление Э. В. Ильенкова по узловым проблемам эстетики как науки. Опубликовано в сборнике «Вопросы эстетики» (1960, № 4).

очевидной. Как правило, в виде «специфических признаков искусства» при этом перечисляются все те черты, которые на самом деле отличают диалектическое мышление от формально-логических операций, то есть те черты, в которых подлинная наука полностью совпадает с искусством. Показательна в этом плане статья В. Тасалова в сборнике «Вопросы эстетики»[1]. Можно везде в этой статье заменить слово «эстетическое» словом «научно-теоретическое», и все выводы статьи останутся непогрешимыми, правильными. Это получается не случайно. Дело в том, что если природу художественного образа выразить в тех же самых категориях, что и природу «понятия» (а иначе ведь их сравнить так же невозможно, как пуды с аршинами), то никаких «различий» обнаружить уже не удастся. В противном случае пришлось бы допустить в составе художественного образа нечто такое, что принципиально не поддается выражению в понятии, нечто совершенно иррациональное.

В описанном подходе к вопросу о «специфике» искусства молчаливо предполагается один старинный предрассудок относительно этой «специфики» — будто ее следует искать в чем-то таком, что характерно только для «искусства» как такового, а за его пределами теряет всякий смысл. Корни этого предрассудка столь же древни, сколь гнилы; почва, в которой они находят питательные соки,— это теория «искусства для искусства».

Подлинная специфика искусства заключается как раз в обратном — в том, что оно развивает отнюдь не «специфическую», а всеобщую, универсальную человеческую способность, то есть способность, которая, будучи развитой, реализуется в любой сфере человеческой деятельности и познания — и в науке, и в политике, и в быту, и в непосредственном труде. Попутно напомним важную истину марксизма: самое обособление эстетического развития человечества в форму «искусства», то есть в профессионально обособленную сферу деятельности, есть лишь исторически преходящая форма этого развития, в своих крайних выражениях характерная только для развитого товарно-капиталистического способа разделения труда.

«Специфика» искусства заключается в том, что оно формирует и организует сферу чувственного (то есть «эстетического») восприятия человеком окружающего

---

[1] *Тасалов В.* Об эстетическом освоении действительности.— В кн.: Вопросы эстетики. Вып. 1. М., 1958.

мира. Огромная роль искусства в совокупном развитии человеческой культуры связана как раз с тем обстоятельством, что специфически человеческая «чувственность» (в том широком значении этого слова, в котором оно фигурирует в философии) есть культурно-исторический продукт, а вовсе не простой дар матушки-природы.

Способность чувственно воспринимать окружающий мир — так же как и способность логически мыслить, рассуждать о нем — формируется уже самими условиями человеческой жизнедеятельности, в систему которых каждый человек включен с момента рождения. Поэтому элементарные, всеобщие формы этих способностей формируются вполне стихийно,— не усвоив их, индивидуум не сможет сделать ни шагу в человечески организованном мире. Однако по-иному обстоит дело с высшими, развитыми формами и той и другой способности. Для развития способности мыслить диалектически «не существует до сих пор никакого иного средства, кроме изучения истории философии» (Ф. Энгельс). По отношению к способности воспринимать мир в формах развитой человеческой чувственности такую же роль играет сокровищница мирового искусства.

Что искусство осуществляет «воспитание чувств», давно стало общим местом. Но эту формулу нередко толкуют несколько ограниченно, имея в виду преимущественно морально-этический план. Но в таком случае искусство начинает казаться лишь неким служебным средством нравственного воспитания, тогда как это лишь одно из возможных проявлений его «специфики», а не сама «специфика» как таковая. Дело в том, что искусство развивает универсальную чувственность, посредством которой человек вступает в действенный контакт не только с другим человеком, но и с природой. Ведь человеческие органы чувств остаются одними и теми же независимо от того, на какой объект они, в частности, направлены, и восприятие любого объекта обеспечивается одними и теми же психическими механизмами.

Немецкая классическая философия, которую занимала главным образом проблема научно-теоретического познания, не случайно сделала такой сильный и несколько однобокий акцент на роль искусства в развитии чувственности как необходимого компонента теоретического познания природы и истории. Именно в связи с этим Шеллинг усмотрел в эстетическом созерцании художественного гения более высокую форму постижения тайн

природы, нежели в рассудочном мышлении по канонам и рецептам формальной логики. Именно в искусстве, развивающем способность живого, непосредственного созерцания, он увидел противоядие деревянному формализму рассудка. Гегель, который реформировал самую логику, уже не нуждался в таком обороте мысли,— диалектическая логика с ее гибкими категориями способна, по его убеждению, выразить глубочайшую тайну природы и духа точнее, чем образы, рожденные художественным гением. Однако и он определил искусство как ту форму познания абсолютной истины, которая непосредственно предваряет логически-теоретическое ее постижение,— как первую фазу «абсолютного духа» (третьей, последней фазой у него стала философия). Это, в частности, означало, что только тот индивид, способность созерцания которого развита мировым искусством, способен подняться на последнюю, высшую ступень интеллектуального развития, на ступень диалектического мышления. Искусство и развиваемая им способность созерцания в его системе потому и играет роль ступени самопознания абсолютного духа, то есть логических («абсолютных») законов и категорий человеческого духа и природы...

При общем ложно-идеалистическом понимании, при всех связанных с ним мистических моментах немецкая классическая философия и эстетика жестко установили некоторые важнейшие истины, связанные с ролью эстетического развития человечества в процессе теоретического познания. В частности, в плане нашей темы важно следующее. Гегель, подытоживая исследования Канта, Фихте и Шеллинга, дал очень тонкие анализы действий, которые совершает человек в акте живого созерцания явлений. Он в полной мере учитывал важность того факта, что осмысленное («интеллектуальное») созерцание явлений, в отличие от простого глядения на них, всегда обеспечивается действием так называемой «силы воображения», и показал, что высшие формы этой способности, и прежде всего «продуктивное воображение», или, как ее еще называют, «творческая фантазия», составляют специфически преобладающую особенность художественного творчества — ту самую особенность, преобладание которой над другими и делает человека художником, субъектом художественного творчества.

Развитие способности созерцать окружающий мир человечески развитыми глазами и составляет, по Геге-

лю, специфическую миссию художника в совокупном процессе развития духовной культуры человечества. Но поскольку для Гегеля как для идеалиста последней целью развития всей духовной культуры является логика, то есть чисто теоретическое познание тех всеобщих законов, которым подчиняется эволюция всей духовной культуры человечества,— постольку искусство и оказывается у него в конце концов лишь средством логики, служанкой логики, ее несовершенным «чувственным прообразом», который надо преодолеть, чтобы твой индивидуальный интеллект мыслил в абсолютном согласии с «абсолютным разумом», сливался бы с ним.

Поэтому Гегель и полагал, что золотой век искусства миновал вместе с античной формой культуры духа, и считал, что чем дальше, тем больше чисто теоретическое отношение к миру вытесняет художественно-эстетическое восприятие в сферу досуга и лишает его того серьезного значения, которое ему придавалось в античном мире. Это как раз и есть последствие «идеализма мысли», характерного для всей системы Гегеля. Если мышление о мышлении (то есть логика как наука) есть высшая цель, то все остальное — и не только «искусство», а и реальное материальное производство, и политическая история человечества, и войны, и революции — это все лишь средства, лишь «издержки производства», финалом и продуктом коего оказывается чистая логика.

Маркс разгромил эту панлогическую иллюзию Гегеля, исходя из того, что вовсе не логическое мышление и не логика, а реальное чувственно-предметное формирование природы и развитие производительной силы человека есть самоцель истории человечества, по отношению к которой все остальное — логическое мышление, равно как и искусство,— является средствами, не имеющими цели внутри себя (Гегель полагал, что мышление, и только мышление, есть самоцель). Способность логически мыслить и способность созерцать окружающий мир развитыми человеческими глазами здесь уже не находятся в отношении субординации, в отношении цели и средства, в отношении высшего и низшего по рангу способов отражения действительности. Здесь это одинаково важные и равноправные «средства», служащие, в конце концов, общей им обеим «цели» — развитию производительной силы человека (в самом широком смысле этого понятия — в смысле способности творчески преобразовывать природу).

В процессе формирования творческих потенций человека искусство участвует как равноправный сотрудник философии. Если философия развивает способность теоретически мыслить, то искусство совершенствует способность видеть, чувственно созерцать окружающий мир,— это две взаимно дополняющие способности, одна без другой становящиеся бесплодными.

Эстетически неразвитый индивидуум сильно проигрывает как сила творческая: для него характерен как раз формально-догматический тип интеллекта, свидетельствующий о недостаточном развитии продуктивной силы воображения, и именно потому, что последняя развивается и совершенствуется специально как раз искусством.

Специфическая роль силы воображения в акте познания заключается в том, что она позволяет соотносить формально усвоенные знания с единичными, еще никак не «формализованными» (не выраженными еще в общих формулах, в категориях) фактами, данными в живом созерцании. Без нее одно с другим соотнести вообще нельзя. Это важно подчеркнуть по той причине, что под «силой воображения» часто понимают способность выдумывать то, чего в действительности нет. Между тем действие силы воображения обеспечивает прежде всего умение правильно видеть то, что есть, но еще не выражено в виде понятия.

Попробуем объяснить без цеховой терминологии, что такое «продуктивное воображение». Вот наглядный пример.

В кинофильме «Жуковский» (фильм посредственный, не ради художественных достоинств приходится его здесь вспоминать) есть хороший кадр. Герой фильма идет по улице. Льет дождь, спешат прохожие, но Жуковский ничего кругом не замечает — он настолько погружен в свои теоретические размышления, что все вокруг кажется ему каким-то пестрым маревом, сквозь которое он старается рассмотреть совсем другую действительность. Перед его умственным взором — только формулы, выкладки, расчеты... Вот он остановился перед ручьем, ищет, где бы перешагнуть, не замочив ног. И тут его взгляд падает на кирпич, валяющийся посреди потока текущей воды. Стоп! Жуковский внимательно всматривается, остановился. В чем дело? Ничего не замечал человек, а вот кирпич приковал его внимание. Наплывом (прием, позволяющий показать факт глазами действующего лица) несколько изменилась форма кирпича; соот-

ветственно изменился характер обегающей его струи воды... На лице героя — радость открытия: вот оно — искомое решение задачи, вот она — общая идея расчетов, выкладок, принцип решения!

Это тот самый момент, когда в действие вступает сила продуктивного воображения. Это она позволила выделить из массы пестрых, бросающихся в глаза фактов один-единственный факт. Это она позволила выделить в этом факте не его «дурную единичность», не кирпич в ручье, а всеобщность — геометрически определенное тело в обегающей упругой струе. Это она позволила повернуть факт в поле воображения в такой ракурс, при котором «заиграла» эта всеобщность. Это тот самый момент, когда «жизнь встает в другом разрезе и большое понимаешь через ерунду» (Вл. Маяковский).

Формальная логика подобного рода факты толкует чаще всего как действие по так называемой «аналогии». Нет ничего ошибочнее. Аналогия есть просто мысленный перенос заранее известного «общего признака» с одного объекта на другой, притом перенос «на авось». Здесь совсем иное — впервые увиден такой «общий признак», такое «общее», которого до сих пор никто не «видел», хотя и тысячи раз глядел на него.

Здесь произошло своеобразное короткое замыкание напряженно ищущей теоретической схемы на частный факт, «всеобщего» на «единичное» — то самое замыкание, которое в принципе недостижимо чисто формальными операциями с «общими», уже известными знаниями. Итог — решение проблемы, неразрешимой чисто формальными средствами, формальными умозаключениями.

А вот другой, противоположный пример, пример отсутствия силы воображения, который рассказан писателем Львом Кассилем. Некий директор средней школы получил из роно распоряжение — не акцентировать внимания старшеклассников на такой деликатной проблеме, как любовь. Насколько умно само распоряжение — вопрос другой. Любопытно то, что сделал директор. Прежде всего он механически довел распоряжение до сведения всех учителей. Далее директор решил проявить и личную инициативу: он приказывает преподавательнице старших классов по имени Любовь Ивановна... переменить имя. Случай предельный, карикатурный, но, как всякий предельный случай, очень поучительный. Здесь отсутствует сила воображения. Итог — чисто формальное соотнесение общего распоряжения с единичным фак-

том, то есть действие, совершающееся исключительно по готовой общей схеме, только по готовому названию и ничего, кроме названия, в факте не ухватывающее.

Думаю, никто не сомневается в том, что, если этот директор попадет в Третьяковскую галерею, он увидит в ней только выставку дорогостоящих наглядных пособий к общим прописям школьной морали или к урокам истории. Самого главного же качества искусства — силы красоты — такой человек не увидит. Это можно сказать с уверенностью заранее. А почему? Потому, что эстетическая недоразвитость органически связана с отсутствием той самой силы воображения, которая как раз и позволяет видеть индивидуальность факта в свете всеобщего, поднимать единичное во всеобщее и, наоборот, индивидуализировать общее знание (распоряжение, научную формулу и т. д. и т. п.) с умом, а не по штампу, не по ярлыку, не по названию, то есть не формально, а творчески.

Это вовсе не случайная связь. Дело в том, что умение понимать красоту (художественного ли произведения или реального факта) по самой природе эстетического восприятия связано со способностью видеть как раз индивидуальность, но не «дурную», а так называемую всеобщую индивидуальность предмета, факта, человека, события,— со способностью в самом акте созерцания сразу схватывать факт в его всеобщем значении, «в целом», не производя еще детального анализа, то есть со способностью «видеть целое раньше его частей». В этой своеобразной способности Гете усматривал всю тайну своего собственного художественного гения и художественных достоинств своих творений, тайну их красоты — хотя, как само собой понятно, эта способность нужна не только в искусстве, не только художнику.

Противополагая свой метод научного мышления гегелевскому, Маркс подчеркнул, что исследуемый предмет — «живое конкретное целое» — должен «постоянно витать в представлении как предпосылка» всех теоретических операций. В понятии, то есть в системе строго определенных абстракций, предмет еще не выражен — это как раз и предстоит сделать. Надо ли говорить, что удержать в представлении такое грандиозно сложное «целое», как товарно-капиталистическая формация (о ней непосредственно и идет речь в приведенной цитате), не так легко и не так просто, как образ стола или стула. Без высокоразвитой силы воображения этого сде-

лать, конечно, не удастся. Гениальному автору «Капитала» она была свойственна в высшей степени. И можно ли в связи с этим считать случайностью, простым совпадением то обстоятельство, что Маркс всю свою жизнь, а особенно в юности, когда личность формируется особенно интенсивно, проводил так много времени в духовном общении с Эсхилом, Шекспиром, Мильтоном и Данте, Гете и Сервантесом? Его эстетические вкусы и симпатии определенно тяготели к этому кругу авторов, его личность сложилась под сильнейшим влиянием этих гениев, а не только Гегеля и Рикардо, Фурье и Сен-Симона... Случайностью этот факт можно посчитать лишь в том случае, если понимать человеческую личность как простой набор «разных» способностей, а не как органическое целое, не как индивидуальность.

А разве можно полностью понять личность Ленина, забыв о той роли, которую сыграло в его жизни искусство? На его рабочем столе гетевский «Фауст» лежал рядом с «Наукой логики» Гегеля. А Ленин никогда не видел в искусстве простого средства отдыха или развлечения. Его отношение к искусству было всегда очень серьезным — отношением революционера-коммуниста. В его восприятии российской действительности было очень много от гневной сатиры Щедрина, а Толстой помог ему увидеть действительность глазами крестьянина, что было очень важно для Ленина-политика. А известная всем быстрота и точность его непосредственных реакций на события, на слова и поступки людей, его поразительное умение по какой-то детали моментально улавливать общий смысл надвигающегося события — та «интуиция», которая многих удивляла,— разве все эти драгоценные качества, столь органично дополнявшие силу его теоретического гения, можно понять, забыв об отношении Ленина к искусству?

Мы никогда не забываем о том огромном значении, которое должно иметь и имеет для развития искусства наше теоретическое, марксистско-ленинское мировоззрение. Но не всегда мы вспоминаем о другой стороне их взаимно плодотворной связи — о том, что и рождение и развитие нашего теоретического понимания действительности, нашей теории, философии и политической экономии было во многом обязано искусству, о том, что Шекспир и Гете, Щедрин и Толстой были естественными союзниками Маркса, Энгельса и Ленина в их революционной борьбе, и союзниками могучими.

Эта сторона дела сравнительно мало проанализирована и оценена нашей философией и эстетикой,— между тем фактов, которые требуют глубокого анализа, в этой связи известно очень много. Вряд ли случаен тот факт, что ряд крупных математиков считает «красоту» и развитое чувство красоты эвристическим принципом своей науки, главным принципом математической интуиции. Многие математики (теоретики, а не простые вычислители, действующие по штампам типовых решений) не раз высказывали утверждение, что музыка, и именно инструментальная музыка, способствует развитию специфически математической интуиции, умению видеть и преображать мир в плане «чистого» пространственно-временного континуума... Известно, что Альберт Эйнштейн имел почти профессиональное отношение к скрипке, а Поль Дирак категорически утверждал, что гипотезу о существовании протона, которую впоследствии блестяще подтвердили строгие расчеты и эксперименты, его побудили выдвинуть вначале «чисто эстетические» соображения. Циолковский не раз говорил, что его основные идеи сформировались под сильнейшим воздействием художественной научно-фантастической литературы...

Фактов подобного рода слишком много, чтобы от них можно было отмахнуться словом «случай» или «внешняя связь». Эстетическое развитие индивидуума — не самоцель, индивидуум учится понимать красоту картин вовсе не для того, чтобы наслаждаться следующими, очередными картинами. Способность, развитая потреблением плодов искусства, раскрывается затем не только на очередные плоды искусства же, а на весь мир — и в этом все дело, в этом подлинный смысл и значение «эстетического воспитания».

Дело в том, что развитое эстетическое чувство с его принципом красоты как раз и позволяет верно схватывать образ «целого», до того как будут «поверены алгеброй» все частности и детали этого «целого», до того как это конкретное живое целое будет воспроизведено в мышлении в форме строго-логически развитой системы абстракции. Дело в том, что потребление плодов искусства развивает ту самую силу творческого воображения, которая позволяет человеку не просто глядеть на окружающий мир, но видеть его высокоразвитыми человеческими глазами, позволяет ему преображать мир в представлении не по личному капризу и не по готовому штампу, а свободно, то есть по законам красоты, считаясь с

подлинной всеобщей индивидуальностью вещи, раскрывая эту всеобщую индивидуальность.

Подвергая критической переработке достижения немецкой классической философии, К. Маркс уже в 1844—1845 годах показал, что тайна красоты заключается именно в свободном формировании предметного мира — совершается ли это формирование реально или только в плане воображения, то есть в художественном творчестве, в поэзии и искусстве.

Но свобода вообще — а свобода воображения ее особенный случай — есть не что иное, как действие сообразно необходимости. Это аксиома диалектики. С этим и связано то обстоятельство, что развитое эстетическое чувство отталкивает продукты произвольного, то есть некультурного, неразвитого, воображения, так же как и продукты действий по абстрактно-общей, механически заученной схеме, по штампу, по внешней формальной аналогии, ибо подлинной свободы нет ни там, ни здесь.

Красота продукта появляется лишь там, где действие совершается сообразно некоторой цели, а не под давлением внешних обстоятельств. Поэтому развитое чувство красоты и выступает как верный критерий свободной реализации цели, выражающей действительную, а не мнимую необходимость, а эстетическое воспитание человека способствует превращению индивидуума из пассивного объекта внешних воздействий, из «винтика» механизма общественной жизни — в самодеятельного субъекта исторического действия, в творческую индивидуальность.

И наоборот, «искусство», разлагающее и развращающее силу свободного воображения, воспитывающее произвол воображения, по самому существу враждебно и задачам коммунистического воспитания человека.

Эстетически неразвитый индивидуум неспособен самостоятельно совершать переход от формально усвоенных им общих знаний к живой конкретности, к индивидуальности факта, события, ситуации. В окружающей действительности он всегда будет видеть только то, что уже заранее известно ему из учебников, инструкций и распоряжений,— то, что заранее «закодировано» в его памяти. Он всегда будет обманываться словами, названиями: новое в жизни и искусстве он увидит и признает только тогда, когда на этом новом будет вывешена надпись «сие — новое». В математике он в лучшем случае будет хорошим вычислителем, действующим по готовым

штампам типовых решений. В затруднительных ситуациях, на которые теория не заготовила ему точного рецепта, он всегда растеряется; от действия по привычному штампу он сразу перейдет к действиям по чистому произволу. И не случайно — ибо путь свободного воображения всегда пролегает между Сциллой штампа и Харибдой произвола и требует высококультурной силы воображения, умения самостоятельно, а не по указке видеть жизнь, конкретность фактов. О новом такой индивидуум всегда будет судить на основании старых усвоенных им формальных штампов, а все, что под них формально не подводится, он расценит как своеволие, как каприз. Зато старье, вывесившее на фасаде красный флаг с надписью «новое», он автоматически примет за действительно новое, одобрит и санкционирует. Такой человек переименует Любовь в Хавронью и предоставит улице формировать представления школьников о любви; потом он первым же будет возмущаться, когда эти представления окажутся свинскими.

Развивая, дисциплинируя и оттачивая силу воображения, позволяющую человеку самостоятельно видеть конкретные факты в свете общей перспективы развития, искусство (настоящее, большое, подлинно реалистическое искусство) и осуществляет свою важную миссию в общем деле борьбы за коммунизм, за всестороннее развитие индивидуума.

Искусство для нас — не ветка сирени, которую можно взять, а можно и не взять с собой в космос. Без искусства и развиваемого им эстетического чувства, связанного с культурой силы воображения, не будет ни ракеты, ни человека, способного на ней лететь. Развитое чувство красоты — это верный компас, указывающий людям верное направление на коммунизм в любой конкретной области жизнедеятельности, могучий союзник партии и марксистско-ленинской теории.

## ОБ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ ФАНТАЗИИ[1]

Слово «фантазия» — слово коварное, обоюдоострое. Оно может обидеть не менее сильно, чем польстить. Когда речь заходит о науке, оно звучит уничто-

---

[1] Впервые эта работа Э. В. Ильенкова была напечатана в сборнике «Вопросы эстетики» (вып. 6. М., 1964), откуда она и воспроизводится для настоящего издания. В дополненном и переработанном виде под названием «Что на свете всего труднее?» была опубликована в книге «Об идолах и идеалах» (М., 1968).

жающе и без добавления эпитета «досужая». Художник, напротив, может быть горд, когда его созданиям приписывают богатство и даже избыток фантазии.

Однако ученый педант, то есть человек с формально вышколенным интеллектом, но начисто лишенный живого воображения, невыносим не только в личной жизни; сама наука страдает от него гораздо больше, чем приобретает. И именно ученый педант от науки охотнее всех пользуется словом «фантазия» как милицейским свистком, едва наука начинает прорываться за пределы познанного, за границы узаконенного. С другой же стороны, никто другой не кричит громче об абсолютной свободе фантазии, чем художник, не имеющий за душой ничего, кроме болезненно обостренного желания быть не таким, как все... И это тоже правда.

Коварно не слово «фантазия», а сама фантазия, сама сила воображения. Она как острый нож, способный и наносить и лечить раны — смотря по тому, в какие руки он попал. К тому же в неловких руках хирурга он не менее опасен, чем в искусных руках злодея. И все же ни в том, ни в другом случае ни в чем не повинен сам по себе нож. И если оставить в стороне случаи злоупотреблений или неумения, с фантазией дело обстоит точно так же.

Сама по себе взятая фантазия, или сила воображения, принадлежит к числу не только драгоценнейших, но и всеобщих, универсальных способностей, отличающих человека от животного. Без нее нельзя сделать ни шагу не только в искусстве, если, конечно, это не шаг на месте. Без силы воображения невозможно было бы даже узнать старого друга, если он вдруг отрастил бороду, невозможно было бы даже перейти улицу сквозь поток автомашин. Человечество, лишенное фантазии, никогда не запустило бы в космос ракеты. «В самом простом обобщении, в элементарнейшей общей идее («стол» вообще) есть известный кусочек фантазии», и «даже в математике она нужна, даже открытие дифференциального и интегрального исчислений невозможно было бы без фантазии»[1].

Что такое художественная фантазия, та таинственная способность, которая специфически отличает художника, творца художественных ценностей? И в каком

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 45, с. 125.

отношении она находится к фантазии математика или строителя ракет, взвивающихся в космос? Есть ли тут вообще какое-нибудь прочное отношение, о котором стоило бы говорить в эстетике?

Ведь есть же мнение, что современный человек может вовсе обойтись без художественной фантазии, то есть без способности, которая до сих пор развивалась именно искусством; согласно этому мнению, художественная фантазия даже мешает «современному», трезво математическому уму, расслабляет его жесткость, притупляет его остроту, уводит от жизни в царство эмоционально заманчивых, но бессильных иллюзий...

По счастью, это высокомерное отношение к «лирикам» возникло и имеет хождение вовсе не в среде настоящих «физиков», не в среде действительно крупных теоретиков современности. Оно возникло в ходе пререканий посредственных «физиков» с посредственными же «лириками» и серьезного разговора об отношении настоящего искусства с настоящей наукой вовсе не касается.

Тем не менее в коллизиях развития современного искусства и современной науки этот спор и это мнение имеют некоторые, и весьма серьезные, основания и причины, и о них не лишне подумать.

История ничего серьезного не делает без достаточной на то необходимости. И если человечество века и даже тысячелетия вынуждено было идти на жертвы и и лишения ради того, чтобы вырастить редкие, но прекрасные цветы искусства, то этого не объяснить «врожденной» любовью человека к «красоте». Человеческая цивилизация развивает только такие формы деятельности и соответствующие им способности, которые необходимы с точки зрения этой цивилизации в целом.

Маркс и Энгельс, исследуя противоречия товарно-капиталистического разделения труда и его перспективы, показали важную с точки зрения нашей темы закономерность и перспективу развития науки и искусства. Наука вообще (и ее общественно-структурное выражение — логика), с одной стороны, а искусство — с другой, предстали в результате их анализа как «отчуждаемые формы развития человека». Термин «отчуждение», идущий от немецкой классической философии, непосредственно от Гегеля и Фейербаха, означает следующее. Известные всеобщие человеческие способности (то есть способности, в совокупности своей только и обеспечива-

ющие человеческую жизнедеятельность) в известных социальных условиях развиваются не в каждом из индивидуумов, а только в немногих. Для этих немногих развитие одной из способностей становится пожизненным уделом, профессией. Их деятельность становится отраслью разделения труда, приобретает кастовый характер, а каста или цех «логиков по профессии», «живописцев по профессии» и т. п. работает как орган общественного целого. Тем самым развитие той или иной всеобщезначимой способности «отчуждается» от большинства индивидуумов и происходит за счет их человеческой недоразвитости в данном отношении. С другой же стороны, и по отношению к тому лицу, в коем данная способность реализуется, она развивается также за счет всех других.

Пределом (или мысленно продолженной до конца тенденцией) такого развития людей оказывается профессиональный кретинизм, то есть такое положение, когда в каждом из индивидуумов развита до предела, до уродливо односторонней карикатурности лишь одна из всеобщечеловеческих способностей, а остальные подавлены, недоразвиты. В итоге ни один из индивидуумов (за редким исключением) не представляет собой Человека с большой буквы, а только «половинку», «четвертушку» или еще меньшую «дольку» Человека. На этой почве и рождается «логик», не знающий ничего, кроме «логики», рождается «живописец», «скрипач» и т. д., лишенный интереса ко всему, кроме чисто профессиональных тонкостей, рождается «банкир», которому деньги мешают видеть все остальное, и прочие тому подобные персонажи.

Разумеется, до последнего предела реально это уродливое развитие доходит не всегда и даже не часто. Ибо полное, абсолютное отчуждение способностей и их носителей друг от друга привело бы и к абсолютному взаимонепониманию, к невозможности кооперировать усилия людей вокруг самого пустякового общего дела. Общение стало бы похоже на беседу слепого с глухим о музыке или о живописи, и башня цивилизации рухнула бы, как в свое время Вавилонская башня. Связь, взаимодействие профессий (то есть необходимых с точки зрения общества в целом способностей) не обрывается. Но здесь она осуществляется окольными, неведомыми для индивидуума и подчас очень запутанными путями — через случай. А осуществляясь только через

ряды случаев, эта связь начинает казаться либо случайной, либо мистической, ибо сквозь ряды случаев все-таки реализуется и просвечивает какая-то всеобщая необходимость.

Единство человеческих способностей, которые только в сумме и кооперации способны двигать цивилизацию вперед, для каждого из индивидуумов начинает казаться некой сверхчеловеческой силой, противостоящей каждому из них и даже враждебной. А дальше уже безразлично, каким именем начинают называть этот факт — Богом или Абсолютной идеей, Роком или Человеком с большой буквы (последнее имя дал ему Л. Фейербах).

Диалектика этой исторически преходящей формы развития человеческих способностей («отчужденная» форма их развития) заключается в том, что по мере обострения профессионализации этих способностей обостряется и необходимость ее ликвидации, необходимость революционного преобразования данной формы разделения труда.

Необходимость эта выяснена К. Марксом и Ф. Энгельсом на чисто экономической почве, и в данном пункте нам приходится отослать читателя к «Капиталу».

С точки же зрения нашей темы интереснее взглянуть на те следствия, которые вытекают из «Капитала» по отношению к способностям, профессионализированным в виде «искусства» и «науки». Ту форму профессионализации, которую оставил нам в наследство развитый капитализм, коммунистическое общество должно и вынуждено разрушить, снять, заменить другой формой разделения труда. Согласно кратко-афористической формуле Маркса и Энгельса, коммунистическое общество не будет делать из людей «живописцев», «скрипачей», «логиков» или «политиков», а будет формировать из каждого индивидуума прежде всего Человека, занимающегося (пусть даже преимущественно) живописью, игрой на скрипке или логическими исследованиями.

Эту формулу часто толкуют упрощенно, а в упрощенном виде она способна вызвать недоумение и даже протест. Ее смысл заключается не в том, что общество вообще ликвидирует возможность преимущественного развития индивидуума в каком-то одном направлении, а в том, что оно перестанет культивировать профессиональный кретинизм, уродливую однобокость развития способностей, а не преимущественное развитие одной способности по сравнению с прочими.

Дело в том, что все «прочие» способности в условиях коммунистического разделения труда должны развиваться также в каждом индивидууме, и притом до современной высоты этого развития.

Речь идет о том, и именно о том, чтобы каждый человек имел время и возможность в каждой из сфер деятельности быть на уровне современности, на уровне развития, которое уже достигнуто всем человечеством — усилиями и Рафаэля, и Бетховена, и Эйнштейна, и Лобачевского. Пойдет ли каждый дальше этого уже достигнутого уровня — вопрос другой, и не это имели в виду Маркс и Энгельс. Но чтобы каждый индивидуум был выведен в своем индивидуальном развитии на «передний край» человеческой культуры — на границу познанного и непознанного, сделанного и несделанного, — а затем мог свободно выбрать, на каком участке ему двигать культуру дальше, где сосредоточить свою индивидуальность как творческую единицу наиболее плодотворным для общества и наиболее «приятным» для себя лично способом...

Это вполне разрешимая, а вовсе не утопическая задача. Это и есть главная социальная задача нашей эпохи, и называется она коммунистическим преобразованием условий развития индивидуума.

* * *

В свете этого общетеоретического понимания как современного состояния, так и путей его изменения можно уже чуть конкретнее поставить вопрос о том, в каком отношении друг к другу находятся способность, до сих пор развивавшаяся в форме «искусства», и способность, которая профессионально развивалась в форме «науки» (и ее концентрированно-обобщенного выражения — философии, логики). В форме искусства развивалась и развивается та самая драгоценнейшая способность, которая составляет необходимый момент творчески-человеческого отношения к окружающему миру, — творческое воображение или фантазия. Иногда ее называют также «мышлением в образах» в отличие от «мышления в понятиях» или собственно «мышления».

Творческое воображение — это такая же универсальная способность, как и способность мыслить в форме строгих понятий. В той или иной мере, до той или иной высоты своего развития эта способность развивается в каждом индивидууме. Она формируется уже самыми

условиями жизни человека в обществе. Поэтому элементарные, всеобщие формы этой способности (как и способности мыслить в согласии с логическими нормами, категориями логики) формируются в каждом индивидууме вполне стихийно. Не усвоив их, человек не смог бы сделать и шагу в человечески организованном мире.

Однако по-иному обстоит дело с высшими, рафинированными формами и той и другой способности. Для развития способности мыслить на уровне диалектики не существует до сих пор иного способа, кроме изучения истории философии, истории развития логических категорий.

По отношению к способности воспринимать мир в формах развитой человеческой чувственности такую роль играет эстетическое воспитание, в частности воспитание вкуса на сокровищах мирового искусства.

Что искусство осуществляет «воспитание чувств» — давно стало общим местом. Но эту истину нередко толкуют несколько ограниченно, имея в виду главным образом морально-этический аспект этого воспитания. Но тогда искусство начинает неизбежно казаться только неким служебным средством нравственного воспитания, «служанкой этики», то есть другой формы общественного сознания, другой способности. Между тем ни искусство не есть служанка этики, ни этика не есть служанка искусства. То же самое надо сказать и об отношении искусства и научно-теоретического познания, мышления в образах и мышления в понятиях. Их нельзя ставить в отношения субординации, в отношения цели и средства. Стоит это сделать, как сразу же получится то или иное недиалектическое понимание, та или иная разновидность идеализма. Дело в том, что если высшей целью человеческой жизни посчитать «нравственное совершенствование», а искусство рассматривать прежде всего как средство достижения этой цели, то получится взгляд, развитый Шиллером и восходящий своими корнями в философию Канта — Фихте. Если же вслед за Гегелем посчитать, что высшая цель человеческой деятельности—это всего лишь своеобразная пропедевтика к логике, а эстетическое воспитание имеет лишь тот смысл, что подготавливает человека к изучению и усвоению диалектической логики, то искусство тогда неизбежно покажется всего-навсего несовершенным образом той «абсолютной действительности», которая адекватно изображается в логике, в науке о мышлении...

Маркс и Энгельс, подвергая критическому анализу построения немецкой классической философии, показали, что ни «мышление», ни «нравственность», ни «эстетическое созерцание» нельзя рассматривать как цель и сущность человеческой жизнедеятельности. И то, и другое, и третье суть одинаково продукты и «средства» развития производительной силы человеческого рода (в широком смысле этого слова — в смысле способности предметно, практически преобразовывать природу).

Искусство и наука (как и искусство и этика) ни в коем случае не стоят, согласно Марксу и Энгельсу, в отношениях «высшего» и «низшего» по рангу способов отражения действительности — как «чувственность» (воспитываемая искусством) не есть ни более, ни менее «совершенная» форма отражения окружающего мира, чем «мышление» (развиваемое наукой и философией).

Способность активно воспринимать окружающий мир в формах развитой человеческой чувственности (в том широком и глубоком значении этого слова, который ему придала классическая философия) — это такая же «важная» и специфически человеческая форма отражения мира, как и способность мыслить в понятиях в строгом согласии с законами и категориями логики, диалектики. Это две одинаково важные и равноправные способности, одна без другой становящиеся бесплодными.

Бессмысленная, не пронизанная светом понятия «чувственность» — это такая же невозможная вещь, как и чисто спекулятивное «понятие», как «чистое мышление о мышлении». Способность мыслить и способность видеть окружающий мир (а не просто глядеть на него) — это две взаимно дополняющие друг друга способности; одна без помощи другой не в состоянии выполнить свою собственную задачу.

И если специфической задачей искусства и художественного творчества вообще является формирование и воспитание человеческой чувственности, умения воспринимать мир в формах человечески развитой чувственности, — то это, разумеется, не может означать, что искусство и воспитываемая им чувственность должны развиваться (а потому и теоретически рассматриваться) вне всякого отношения к мышлению в понятиях, к логике, к философии. Как раз наоборот. Тенденция к полному обособлению «эстетической чувственности» от рационального (теоретического) сознания — это путь к разложению и самой эстетической чувственности, самой

художественной формы. В своих крайних выражениях такое понимание искусства и чувственности («интуиции») ведет прямо к бессмыслице «модернистского» антихудожественного, антиэстетического творчества.

Верно и обратное. Способность логически мыслить, то есть оперировать понятиями, теоретическими определениями в строгом согласии с нормами логики, тоже не стоит ровно ничего, если она не соединяется с равно развитой способностью видеть, чувственно созерцать, воспринимать окружающий мир.

Все значение этого обстоятельства подчеркнул в ходе критики гегелевской философии уже Людвиг Фейербах. И с этим аспектом фейербаховской критики гегелевской философии полностью солидаризировались основоположники марксизма-ленинизма.

Здесь, в этих простейших и всеобщих условиях человеческой психики, вообще лежат и ключи к марксистскому пониманию как специфической роли искусства (художественного творчества), так и его взаимоотношений с рационально-теоретической формой сознания.

Чтобы мыслить об окружающем мире, этот мир нужно видеть. Чтобы видеть, нужно иметь орган зрения. Но это — даже пространственно, даже анатомически — несколько иной орган, чем орган мышления. Мыслит не мозг, а человек с помощью мозга, точнее, — известных отделов его коры. Акт чувственного восприятия обеспечивает система «мозг — глаз», а если выражаться не фигурально, — «мозг — внешний рецептор».

Однако физиология процессов, обеспечивающих процессы мышления и восприятия, нас совершенно не касается. Заниматься ею не дело эстетики и философии. Анатомически мозг Аристотеля ни в чем существенно не отличался от мозга Демокрита, а органы восприятия Рафаэля — от органов восприятия Гойи. С точки зрения анатомии и физиологии ни способы мышления человека вообще, ни способы формирования образов и действий с ними не претерпели почти никаких изменений.

Оставаясь анатомически и физиологически одними и теми же, органы мышления и созерцания производят не только различные, но и прямо противоположные друг другу понятия, образы.

Это получается потому, что не только «мышление», но и созерцание не есть акт пассивного восприятия внешних воздействий, а прежде всего — акт активной деятельности, причем формы этой деятельности меня-

ются очень быстро и сильно. А различны способы и формы деятельности — различны и ее продукты, в частности образы, возникающие в созерцании, в представлении.

От природы, от рождения эта деятельная способность человеку вовсе не дана. Даны только физиологические условия, предпосылки ее возникновения. Возникает же и формируется эта способность только путем ее упражнения. Нет этого упражнения — нет и способности видеть, нет зрения, хотя есть и глаз, и мозг, и нервы, связывающие их друг с другом.

Поэтому-то даже психология (а не только эстетика или логика) не только может, но и должна рассматривать формы восприятия и мышления совершенно независимо от рассмотрения физиологии и анатомии тех органов, с помощью которых осуществляются мышление и созерцание.

Попытка понять («вывести») формы мышления, его категории и законы из анатомо-физиологических особенностей мозга дают в логике один из самых грубых и глупых видов идеализма — так называемый физиологический идеализм. Эта форма идеализма настолько расходится с очевиднейшими фактами, что на протяжении веков имела буквально считанных сторонников.

Точно так же — хотя это и менее очевидно, — обстоит дело и с формами созерцания, представления, вообще способности отражать мир в образах. При их исследовании от физиологии и анатомии органов придется отвлекаться так же строго, как и политической экономии — от физико-химических свойств золота и серебра при анализе денежной формы стоимости. От физиологии как таковой они зависят так же мало, как формы Венеры Милосской — от химического состава мрамора, из коего статуя высечена [1].

Не только Гегель, но и Маркс ровно ничего не знал о механике нейродинамических процессов, в форме которых совершается мышление под черепной коробкой, в коре головного мозга. Но это вовсе не помешало им

---

[1] Другое дело — и это должно составить предмет особого разговора,— что денежная форма стоимости предъявляет вполне определенные требования к материалу своего воплощения, выражения. В данном случае наиболее подходящим материалом оказывается золото. Аналогичное отношение можно установить и между формами античной скульптуры и мрамором. Они также «естественнее» всего воплощаются в мраморе, но ни в коем случае не возникают, не развиваются из мрамора, из его свойств.

разработать понимание форм мышления (то есть Логику с большой буквы) гораздо более высокую, нежели то могут сделать все физиологи мира, вместе взятые, чем «логики», голова которых набита физиологической терминологией. То же и с эстетикой, с пониманием формы созерцания и представления, процесса создания образа. Это совсем иная действительность, нежели та, которую исследует анатом или физиолог.

Способность активно воспринимать окружающий мир в формах человечески развитой чувственности не есть (в отличие от физиологии) дар матушки-природы, а есть культурно-исторический продукт. Формы созерцания и представления не только не «вытекают» из анатомо-физиологических особенностей органов восприятия, но, как раз наоборот, навязываются им извне, диктуются им, формируют их, заставляя работать органы восприятия так, как они сами по себе никогда не стали бы работать. Конечно, они в итоге так или иначе выражаются в изменениях нейродинамических структур, становятся также и «формами» этих последних, но только в том же самом смысле, как форма печати, вдавленная в воск, становится «формой воска». По отношению к анатомо-физиологической структуре эта форма остается совершенно внешней — так же как физиологические структуры остаются «внешними» по отношению к формам процесса созерцания и мышления. Это совершенно разные формы, формы различных сфер деятельности.

«Собственная форма» (физиологическая форма) органов восприятия человека сходна с «формой воска» именно в том отношении, что в ней структурно-физиологически не «закодирована» заранее (априори) ни одна из форм их деятельного функционирования. Структурно они приспособлены эволюцией именно к тому, чтобы воспринимать форму любого предмета, сообразовать свою деятельность с любой предметной формой[1].

---

[1] Это драгоценнейшее свойство мыслящего тела, тонко раскрытое еще Спинозой, нагляднее всего проявляется в отношении структуры и функций человеческой руки. Именно потому, что рука обладает, как выражаются в механике, бесконечным числом степеней свободы — то есть анатомически не предназначена к движению по какой-то определенной траектории,— она способна описывать любую. Она может описывать контур и круга, и квадрата, и треугольника, и любой другой сколь угодно замысловатой фигуры именно потому, что заранее, структурно-анатомически, в ней не «закодировано» ни то, ни другое, ни третье, а тем самым и никакое определенное тело.

«Формы созерцания», так же как и «формы мышления», ни в коем случае не наследуются физиологически, то есть вместе с анатомией органов мышления и восприятия. Они каждый раз воспроизводятся в индивидууме путем упражнения этих органов и «наследуются» особым путем — через формы тех предметов, которые созданы человеком для человека, через формы и организацию предметно-человеческого мира. Природа, воссозданная трудом человека (Маркс называл ее «неорганическим телом человека»), а не природа как таковая (в том числе и физиологическая организация тела индивидуума) есть то самое «тело», тот самый «организм», который передает формы мышления и формы созерцания от одного поколения к другому.

Постоянное, с колыбели начинающееся общение индивидуума с предметами, созданными трудом предшествующих поколений, как раз и формирует человеческое восприятие, организует «формы созерцания». Когда они созданы, они действительно превращаются в физиологически закрепленные механизмы и действуют как «естественные» способности человека. Когда они сложились, они и кажутся такими же «природными» особенностями человеческого существа, как и анатомические особенности его тела, как форма носа или цвет кожи.

Поэтому-то их так часто и путают друг с другом, на манер добряка Догбери, который поучает ночного сторожа Сиколя, что «приятная наружность есть дар обстоятельств, а искусство читать и писать дается природой»[1]. Эта путаница, самые неожиданные и карикатурные формы которой можно встретить и в философии, и в политической экономии, и в психологии, и в эстетике, на языке марксистско-ленинской философии называется «фетишизмом», натуралистическим толкованием общественно-исторических явлений. Они кажутся формами и свойствами природы, в данном случае анатомо-физиологической организации человеческого тела, в то время как на самом деле суть формы человеческой деятельности, запечатленные в телах природы, в том числе — в физиологии, в «органическом» теле самих индивидов...

Как раз «предметы», созданные трудом художника, специально и развивают способность чувственно воспри-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 93.

нимать мир по-человечески, то есть в формах культурного, человечески развитого созерцания. В этом и заключается специальная миссия художника и его продукта в развитии всей цивилизации. Искусство развивает высшие, наиболее рафинированные формы человеческого восприятия и, в частности, специально культивирует ту самую способность воображения (или фантазии), которая в низших формах своего развития возникает до и независимо от искусства и составляет ту общую почву, на которой вообще возникает специально художественное творчество, художественная фантазия.

Эстетика — если понимать ее не как «искусствоведение», а как теоретическое понимание всеобщих форм и закономерностей эстетического освоения действительности — не может и не должна обходить этот факт. В «низших» этажах развития кроются многие тайны специально художественного ви́дения, высшей формы работы фантазии, «интуиции», творческого воображения.

Такой анализ, обнаруживающий в низших, стихийно складывающихся формах человеческого созерцания (и неразрывно связанной с ним силы воображения) те «зерна», из которых впоследствии развиваются прекраснейшие цветы художественного творчества, не будет чем-то оскорбительным для Аполлона, для собственно художественного творчества. Он не унизит достоинства специально художественной фантазии, — он только осветит самые общие, абстрактные контуры проблемы и путей ее решения. Не больше. Но без этого невозможно подойти к тайне художественной фантазии. Крепость этой тайны нельзя взять в лоб, прямой атакой. Здесь требуется постепенная, систематическая осада.

* * *

Там, где появляется специфически человеческое восприятие окружающего мира, на той грани, где оно начинает принципиально отличаться от способа чувственного восприятия, характерного и для животного, — там появляется и способность воображения, одна из элементарных форм фантазии.

Дело в следующем. Животное «видит» только то, что непосредственно связано с его врожденной физиологической потребностью, с органической потребностью его тела. Его «взором» управляет только физиологически свойственная его виду потребность.

Совсем по-иному «видит» тот же мир человек. Эту особенность, отличающую созерцание человека от зрения животного, хорошо описал, хотя и не понял ее секрета, Людвиг Фейербах: «На животное производят впечатление только непосредственно для жизни необходимые лучи солнца, на человека — равнодушное сияние отдаленнейших звезд. Только человеку доступны чистые, интеллектуальные, бескорыстные радости и аффекты; только человеческие глаза знают духовные пиршества» [1].

Фейербах прекрасно понимал, что «зрение», «восприятие», «созерцание» окружающего мира — это вовсе не оптически-физиологический акт. Лучи отдаленнейших звезд на сетчатке глаза орла отражаются так же хорошо, как на сетчатке глаза астронома. Но никакого «впечатления», никакого изменения в его нервно-мозговой ткани они не оставляют, бесследно проскальзывая мимо.

Фейербах объясняет тайну этой особенности человеческого зрения образно, патетически, поэтически — и неверно.

«Взор, обращенный к звездному небу, созерцает бесполезные и безвредные светила и видит в их сиянии свою собственную сущность, свое собственное происхождение. Природа глаза небесна. Поэтому человек возвышается над землей только благодаря зрению, поэтому теория начинается там, где взор обращается к небу. Первые философы были астрономами. Небо напоминает человеку о его назначении, о том, что он создан не только для деятельности, но и для созерцания» [2].

В этом объяснении сказывается вся слабость общей философии Фейербаха, той ее установки, что «созерцание» как подлинно человеческая форма отношения к миру противостоит «деятельности» как той форме отношения к миру, которая ничего человеческого в себе не заключает.

Ибо «деятельность», «практику» Фейербах всегда толковал очень узко — как акт удовлетворения «корыстных», «эгоистических» потребностей.

Однако доля истины уловлена здесь совершенно точно. Человеческий взор действительно «свободен» от

---

[1] *Фейербах Л.* Сущность христианства.— Избр. философ. произв., т. 2. М., 1955, с. 34.

[2] Там же.

диктата физиологической, органической потребности. Точнее говоря, он и становится впервые подлинно человеческим лишь тогда, когда физиологические потребности удовлетворены, когда человек перестает быть их рабом. Глаза голодного человека будут искать хлеб, на сияние отдаленнейших звезд они не отреагируют.

Чтобы глаза человека могли видеть по-человечески, должны быть удовлетворены все естественные потребности его тела. С этим оттенком мысли Фейербаха Маркс никогда не спорил, даже почти повторил его: «Для изголодавшегося человека не существует человеческой формы пищи, а существует только ее абстрактное бытие как пищи: она могла бы с таким же успехом иметь самую грубую форму, и невозможно сказать, чем отличается это поглощение пищи от поглощения ее *животным*. Удрученный заботами, нуждающийся человек невосприимчив даже к самому прекрасному зрелищу». «*Чувство*, находящееся в плену у грубой практической потребности, обладает лишь *ограниченным* смыслом» [1].

Когда физиологические потребности животного удовлетворены, его «взор» становится равнодушным и сонным.

Чем же начинает руководиться взор человека, освобожденного от давления «грубых практических потребностей?» Что заставляет его бодрствовать по ночам, обращаться к звездному небу и наслаждаться сиянием безвредных и бесполезных отдаленнейших светил?

Этот коварный вопрос всегда оказывался камнем преткновения для материалистов. Идеалист с этим вопросом справлялся просто — здесь-де в игру вступают высшая, духовная природа человека и ее потребности. Но это лишь констатация факта, выданная за его объяснение.

Совершенно ясно одно: потребность, действующая здесь, не имеет уже ничего общего с теми потребностями, которые анатомически и физиологически свойственны организму человеческого тела. Эта потребность не есть дар матушки-природы, хотя она и становится «органической» потребностью личности, индивидуальности человека, тело которого создано природой. Индивидууму как изолированному анатомо-физиологическому организму, конечно же, никогда не пришло бы в голову рассматривать звезды. Потребность, побуждающая его

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 594.

делать это, «вселяется» в него извне. Откуда? Очевидно, не из звезд.

Пункт этот очень важен. Здесь заключены истоки тайны «эстетического» созерцания, секрет его «незаинтересованности», его «бескорыстия».

Если верно то, что первые философы были астрономами, а звездное небо оказалось первым предметом «бескорыстно-незаинтересованного» созерцания, то этот факт, с точки зрения Маркса и Энгельса, объясняется вполне вразумительно и просто.

«Необходимо изучить *последовательное развитие* отдельных отраслей естествознания. — Сперва *астрономия,* которая уже — из-за времен года абсолютно необходима для пастушеских и земледельческих народов» [1], — констатирует Ф. Энгельс, как бы прямо полемизируя с Фейербахом по поводу того, что «небо» заставляет человека вспомнить о его особом назначении.

Здесь и заключается решение. Обратить взор к небу человека заставило не небо, а земля с ее вполне земными интересами. Но интерес и потребность, разбудившие глаз к такого рода созерцанию, были уже не потребностью анатомо-физиологической структуры отдельного человеческого организма, а интересом и потребностью совсем иного организма — организма общественно производящего коллектива.

Не анатомия и физиология отдельного человеческого тела, а «анатомия и физиология» общественно производящего свою жизнь коллектива есть то «целое», та «система», частями и органами которой являются человечески мыслящий мозг и человечески видящий глаз. Этот тезис и выражает принципиальное отличие антропологии Маркса от антропологии Фейербаха.

«...История промышленности и возникшее *предметное* бытие промышленности являются *раскрытой* книгой *человеческих сущностных сил,* чувственно представшей перед нами человеческой *психологией.* <...> Такая *психология,* для которой эта книга, т. е. как раз чувственно наиболее осязательная, наиболее доступная часть истории, закрыта, не может стать действительно содержательной и *реальной* наукой» [2],— сформулировал Маркс это понимание «предметной» реальности человеческой психологии.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 500.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 594, 595.

Иными словами, в рассмотрении анатомо-физиологической структуры человеческого тела нельзя «вычитать» психологические определения человеческого существа. Это не та «книга», в которой они написаны.

«Психологические» определения человека имеют свою действительность, свое «бытие» не в системе нейродинамических структур коры головного мозга, а в более широкой и сложной системе — в системе отношений производства предметно-человеческого мира и способностей, соответствующих организации этого мира.

«Глаз стал *человеческим* глазом точно так же, как его *объект* стал общественным, *человеческим* объектом, созданным человеком для человека. Поэтому *чувства* непосредственно в своей практике стали *теоретиками*. Они имеют отношение к *вещи* ради вещи, но сама эта вещь есть *предметное человеческое* отношение к самой себе и к человеку, и наоборот». С этим положением Маркс и связывает тот факт, что «*человеческий* глаз воспринимает и наслаждается иначе, чем грубый нечеловеческий глаз, человеческое *ухо* — иначе, чем грубое, неразвитое ухо, и т. д. <...>

Лишь благодаря предметно развернутому богатству человеческого существа развивается, а частью и впервые порождается богатство субъективной *человеческой* чувственности: музыкальное ухо, чувствующий красоту формы глаз, — короче говоря, такие *чувства,* которые способны к человеческим наслаждениям. <...> Ибо не только пять внешних чувств, но и так называемые духовные чувства, практические чувства (воля, любовь и т. д.), — одним словом *человеческое* чувство, человечность чувств, — возникают лишь благодаря наличию *соответствующего* предмета, благодаря *очеловеченной* природе»[1]. С этим и связано то обстоятельство, что только глаз, развитый созерцанием предметов, созданных человеком для человека, обретает способность видеть по-человечески.

Здесь-то и возникает специфически человеческая форма созерцания — способность видеть все то, что лично для меня как такового абсолютно никакого «корыстного интереса» не составляет, но очень «важно и интересно» с точки зрения совокупного «интереса» всех других людей, их общего развития, с точки зрения «интересов рода».

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 592—594.

Здесь и лежат корни «эстетического созерцания» и способности.

Уметь видеть предмет по-человечески — значит уметь видеть его «глазами другого человека», глазами всех других людей, значит в самом акте непосредственного созерцания выступать в качестве полномочного представителя «человеческого рода» (а в условиях классового расчленения этого «рода» — класса, реализующего общий прогресс этого рода).

Это своеобразное умение как раз и вызывает к жизни ту самую способность, которая называется «воображением», «фантазией», — ту самую способность, которая позднее в искусстве достигает профессиональных высот своего развития, своей культуры.

Уметь смотреть на окружающий мир глазами другого человека — значит, в частности, уметь «принимать близко к сердцу» интерес другого человека, его запросы к действительности, его потребность. Это значит уметь сделать всеобщий «интерес» своим личным и личностным интересом, потребностью своей индивидуальности, ее пафосом.

Как раз это невозможно сделать без развитой силы воображения. Ведь только она и позволяет человеку видеть вещи глазами другого человека, с его точки зрения, не превращая его при этом реально в этого другого.

Само собой разумеется, это не значит, что человеческий индивидуум каждый раз вынужден последовательно «воображать» себя на месте каждого из своих собратьев по роду и «представлять», как вещь выглядит с точки зрения каждого из них. Это, кроме всего прочего, и невозможно, не говоря уже о том, что простая сумма образов, полученных с разных точек зрения, никогда не даст образа вещи, какой она выглядит с точки зрения рода в целом. Ибо как «род» в целом не есть простая сумма отдельных индивидуумов, так и человеческий образ вещи не есть простая сумма образов, получающихся в головах отдельных людей.

Так что деятельность воображения не заключается в способности суммировать образы, имеющиеся у других людей, не есть способность выделять из них то общее, что все они имеют между собою.

Деятельность развитого воображения рождает новый продукт, новый образ, а не просто выделяет «в чистом виде» то общее, что и без нее уже имеется в любом другом человеке. В любом другом это «общее»

имеется не в готовом виде, а только в виде «намека», «тенденции», развить которые в целостный, интегральный образ может только развитая сила воображения. Поэтому сила воображения с самого начала становится продуктивной, то есть творческой, производящей, а не просто воспроизводящей. Этим она с самого начала отличается от простой деятельности «памяти», воспоминания.

Человек с развитым воображением (а особенно художник, у коего эта способность развита профессионально, специально) «видит» вещь глазами «всех других людей» (в том числе и людей угасших поколений) «сразу», интегрально, непосредственно. Он не вынужден для этого «воображать» себя на месте каждого из этих людей.

Это может иметь место только в том случае, если работа его воображения с самого начала организована и регулируется формами, имеющими «универсальный» характер. А эти формы, организующие работу воображения, представляют собой продукт такой же длительной «дистилляции», как и логические формы, категории логики. В них выражен опыт работы творческого воображения всех протекших веков, всех поколений, на плечах которых выросла современная форма культуры воображения.

Усваиваются эти культурные формы работы воображения только через те предметы, которые созданы другими людьми с помощью и силой этого воображения, через «потребление» этих предметов, в частности — плодов художественного творчества.

Художественное творчество как раз и обеспечивается культурой силы воображения, или, как еще говорят, культурой «мышления в образах», способностью формировать образ, а затем изменять его в согласии с требованиями, заключенными в содержании этого образа, то есть действительности в ее обобщенном выражении.

* * *

Культурное воображение ни в коем случае не есть произвольное воображение. Так же мало оно представляет собой действие согласно штампу, согласно готовой, формально заученной схеме.

Культура воображения совпадает со свободой воображения — со свободой как от власти мертвого штам-

па, так и от произвольного каприза. В этом весь секрет культуры творческого воображения.

Свобода вообще — а свобода воображения (фантазии) есть ее типичный и притом резче других выраженных вид — есть вообще только там, где есть целенаправленное действие, совпадающее с совокупной необходимостью. Это аксиома диалектико-материалистической философии. В эстетике эту аксиому тоже забывать нельзя.

Что воображение (фантазия), то есть деятельность, формирующая образы и затем изменяющая, развивающая эти образы, должно быть свободным от власти штампа, мертвой схемы, это, по-видимому, не приходится доказывать. Действие (как реальное, так и в плане представления), совершающееся по строго формализованному способу, педантично разработанному рецепту, вообще не нуждается в помощи силы воображения, а не только «свободного» воображения. Такое действие способно только повторять, только воспроизводить, но неспособно производить, творить, рождать. В такого рода действиях человека на сто процентов способна заменить машина. И не только в производстве материальной жизни, а и в производстве «духовной жизни». Машина уже сегодня умеет писать стихи и музыку, причем нисколько не менее совершенную, нежели та, которую умеют писать ремесленники от музыки и стихоплеты. Здесь не требуется не только свободное воображение, но и само воображение.

Гораздо труднее отличить свободное воображение от произвола воображения, от каприза воображения: с произволом свободу путают чаще всего, и не только в искусстве, а и в политике и в социологии. Понимание свободы как личного произвола лежит в основе всей буржуазной идеологии, в частности и в основе ее эстетики, понимания свободы художника, свободы воображения и фантазии. Поэтому различие свободы и произвола имеет не только эстетически теоретическое значение, но и огромнейшее значение в плане идеологической борьбы в области эстетики и искусства.

Надо сказать, что действительно большие художники (даже буржуазного мира) эти вещи никогда не путали. Протестуя против понимания художественной фантазии как капризной игры личного воображения, великий Гете говорил, что эта форма фантазии свойственна лишь плохим художникам, а художественный гений

определил как интеллект, «зажатый в тиски необходимости», имея при этом в виду совокупную, интегральную необходимость развития человечества.

На деле капризный произвол воображения заключает в себе столь же мало свободы, как и действие по штампу. Крайности, как давно известно, сходятся.

Произвольное действие вообще — будь то в реальной жизни или только в плане воображения, в плане фантазии — никогда и ни на одно мгновение не может выпрыгнуть за рамки объективной детерминации. Беда произвола, мнящего себя свободой, заключается в том, что он всегда и везде есть абсолютный раб ближайших, внешних мелких обстоятельств и силы их давления на психику.

Это прекрасно видно на примере искусства и эстетики некоторых представителей сюрреализма. Кистью художника водит здесь по полотну вовсе не «свободное» действие воображения, а та самая болезненно сорванная физиология, которая в других случаях рождает мучительные кошмары белой горячки, видения шизофреника, то есть все те образы, от власти которых людей приходится лечить с целью спасти их жизнь. Контуры образов смещаются здесь вовсе не свободно, а как раз наоборот, под непосредственным давлением такого грубо материального факта, как патологическое отклонение физиологии организма от нормы. С ослабленными формами таких отклонений знаком почти каждый — отсюда и создается иллюзия, будто сюрреалистические образы раскрывают в законченной форме те «зародыши», которые каждый может в себе обнаружить. Конечно, сами эти срывы в физиологии высшей нервной деятельности есть всегда более или менее отдаленные последствия срывов индивидуума в социальном плане, в плане отношений с другими людьми. И общество, которое эстетически санкционирует сюрреализм, тем самым окольным путем эстетически освящает и ту действительность социальных отношений, внутри которой эти срывы делаются правилом, законом.

Поэтому независимо от своих намерений сюрреалисты в безобразии и отвратительности их образов очень точно выражают эстетически безобразие и отвратительность организма общественных отношений, на почве которых расцветает эта форма работы воображения.

Таким образом, это опять не «физиология» как таковая, а социальная (предметно-человеческая) действи-

тельность, хотя и преломившая свое действие через физиологию, через ее патологическое нарушение, выступает как «господин», диктующий своему «рабу» формы работы воображения, то направление, в котором смещаются формы образного ви́дения мира.

Никакой «свободы», даже в ограниченном смысле этого понятия, здесь, по существу, нет, или ее так же мало, как и в действиях по штампу. Ибо подлинная свобода заключается в действиях, преодолевающих силу и давление внешних, ближайших обстоятельств, а действия эти бывают успешными и победоносными в том случае, если они совершаются в русле общей необходимости, заключенной только в совокупном взаимодействии всех действительных (а не только мелких и внешних) условий и обстоятельств.

Иными словами, свобода есть там и только там, где есть действие сообразно некоторой цели и ни в коем случае — не сообразно давлению ближайших наличных обстоятельств. Поэтому свобода вообще, а свобода воображения в частности, неотделима от цели работы воображения. В художественном воображении, особенно отчетливо — в искусстве, эта цель обретает форму «идеала», то есть «красоты». Поэтому красота, или идеал, и выступает как важнейшая, наиболее общая форма организации работы воображения, как условие свободного выражения, как его субъективный критерий и как форма его продукта. Со свободой воображения красота связана неразрывно.

Подробное доказательство этого положения заняло бы много места. Но только места, ибо принципиальное решение данной проблемы довольно подробно развито Марксом. Как факт связь свободы с красотой вообще была систематически, даже педантично описана немецкой классической философией, в частности эстетикой Гегеля. Отличие Маркса от Гегеля в этом пункте заключалось не в признании или отрицании этого факта, а только в его общетеоретической (философской) интерпретации. Гегель «выводил» необходимость органической связи свободы воображения с красотой из духовной природы человеческой деятельности. Маркс объяснял («выводил») духовную деятельность со всеми ее особенностями из условий материальной жизни, из способа производства и тем самым объяснял те факты, которые Гегель описал, но не понял (точнее, понял неверно). Сами же факты духовной деятельности, и в част-

ности занимающий нас факт, подробнейше изображенный Гегелем, Маркс принимал как факты, наличие которых можно было считать доказанным.

Связь свободы с красотой Маркс объяснял («выводил») из особенностей человеческого отношения к природе, из того факта, что человек, в отличие от животного, производит и воспроизводит не только и не столько свое физическое существование, но вовлекает в процесс производства все более и более широкие сферы природы, новые и новые массы природного материала, продуцирует не только и не столько свое «органическое тело», сколько свое «неорганическое тело» — предметное тело цивилизации. С этим и связано то обстоятельство, что животное формирует природный материал только под давлением физиологических потребностей и только согласно «мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит», в то время как человек «производит даже будучи свободен от физической потребности, и в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от нее...» [1] — и именно поэтому изменяет природу сообразно ее собственной мере, а не сообразно мере своей видовой физиологии. «...В силу этого человек формирует материю также и по законам красоты»[2].

Значение этих идей Маркса для эстетики комментировали не раз, и мы вправе ограничиться здесь только напоминанием.

В результате умение формировать материю «свободно», то есть сообразно ее собственной необходимости и мере — то есть «по законам красоты», — рождает и субъективное чувство красоты. Это чувство сопровождает акты действительно свободного формирования природы (как в реальной практике, так и в плане представления, в воображении, в фантазии), а потом, будучи развито, оказывается и субъективным критерием «свободной» деятельности.

Развитое эстетическое чувство (чувство красоты) и отталкивает продукты произвольного, то есть несвободного, некультурного, нецивилизованного и неразвитого, воображения, так же как и ремесленнические поделки, изготовленные без участия воображения, по готовым штампам и рецептам. В продукте произвольного воображения нет красоты именно потому, что нет свободы

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 566.
[2] Там же.

воображения, а есть лишь ее иллюзия. В продукте действия по штампу красоты также нет, ибо нет воображения вообще.

Свободное воображение отличается от действия по штампу тем, что в нем всегда присутствует более или менее очевидная индивидуальная вариация тех форм деятельности, которые уже «заштампованы», формализованы, выражены в строго однозначных формулах и предписаниях. В то же время это индивидуальное отклонение, эта индивидуальная вариация общих принципов вовсе не произвольна.

Случайные, ничем не оправданные отклонения от общей нормы работы можно легко «закодировать» и в задании машине. Для этого нужно только закодировать в ней «умение» быстро реагировать на индивидуальные особенности ситуации, на чисто случайные уклонения этой ситуации от известных уже «общих» контуров. Но ни свободы, ни красоты не будет и при этом условии.

Дело в том, что индивидуальные сдвиги в общих, уже усвоенных и описанных в учебниках формах работы воображения у человека диктуются вовсе не просто «случайностью», не «дурной индивидуальностью» ситуации или материала, а только всеобщей, совокупной, интегральной картиной действительности, теми общими же идеями, которые, как говорят, «носятся в воздухе» и ждут только человека, способного их чутко уловить и высказать. Когда они высказаны, их «принимают», субъективно соглашаются с ними и даже удивляются — почему же каждый сам не сумел высказать (выразить) столь самоочевидную вещь...

То «индивидуальное» отклонение от общей нормы работы воображения, которое вызвано не капризом, а теми или иными серьезными и общезначимыми мотивами, причинами и потребностями, касающимися всех людей, и есть действие свободного воображения или свободное действие воображения, в отличие и в противоположность действию как по заштампованной традиции, так и по чистому произволу, свободному от всякой традиции, от всякой общей нормы.

Поэтому в действии подлинно свободного воображения всегда можно аналитически выявить как момент «индивидуального отклонения от нормы», так и момент «следования норме». Только их органическое соединение и характеризует свободу воображения, тем самым — красоту.

Но простое механическое соединение «общего» и «индивидуального» в работе воображения не дает свободы и красоты его продукта. Простая смесь кислорода с водородом не дает еще воды. Индивидуальный каприз воображения остается по-прежнему капризом, чудачеством даже в соединении с совершеннейшим формальным мастерством, а формальное мастерство — мертвым формализмом, если оно приводится в действие только личным капризом или произволом воображения...

Конечно, отличить каприз от свободы воображения не всегда просто, тут нет лакмусовой бумажки — и примеров их спутывания каждый может припомнить немало.

Случаев внешнего, механического соединения формального мастерства с индивидуальной капризностью воображения можно указать больше, чем это, может быть, кажется на первый взгляд.

Реже индивидуальная «игра» воображения представляет собой форму, в которой высказывает себя не только и не столько личность художника, сколько общая, назревшая в обществе и чутко уловленная художником необходимость, потребность. Здесь мы и имеем дело с гением.

Эстетически схваченная, художественно осознанная необходимость, оказывающая давление на всех и каждого, но не осознанная пока никем, не выраженная еще в строгом формализме понятия, и есть свобода художественного воображения, художественной фантазии. Она-то и рождает всеобщий, общезначимый эстетический продукт в форме индивидуального сдвига в системе образов, созданных предшествующей деятельностью воображения. Тем самым в виде «индивидуального» сдвига в прежних нормах работы воображения рождается новая, всеобщая норма работы воображения.

Ее затем опишут в учебниках по эстетике, выразят в «алгебре» понятий искусствоведения и эстетики, ей станут следовать как штампу плохие художники и как всеобщей норме работы воображения, которая требует новых индивидуальных вариаций и отклонения, — хорошие художники.

Работа подлинно свободного воображения поэтому-то и состоит в постоянном индивидуальном, нигде и никем не описанном уклонении от уже найденной и узаконенной формы работы воображения — причем в таком уклонении, которое хотя и индивидуально, но не произ-

вольно. В таком уклонении, которое есть продукт не личной изобретательности, а личного умения чутко схватить всеобщую необходимость, назревшую в организме общественной жизни.

Такое, как сказал бы Гегель, «химическое» или «органическое» соединение индивидуальности воображения со всеобщей нормой, при котором новая, всеобщая норма рождается только как индивидуальное отклонение, а индивидуальная игра воображения прямо и непосредственно рождает всеобщий продукт, сразу находящий отклик у каждого, и есть и секрет свободы воображения и сопровождающего его чувства красоты.

В то же время это два продукта разложения художественной формы, формы свободного воображения, аналогично тому, как разложение воды дает кислород и водород. Сколько и в каких пропорциях ни смешивай, ни сочетай эти два компонента, они не дают «химического» соединения. Для этого нужна особая реакция, особые условия.

На два этих «исходных» продукта, которые одновременно суть конечные продукты разложения художественной формы, явственно и распадается ныне «модернистское» искусство. Не случайно крайние формы его разложения может имитировать, с одной стороны, машина, сочетающая слова и фразы по формальным канонам стихосложения, а с другой — осел, мажущий полотно совершенно «произвольными» и «индивидуально неповторимыми» взмахами своего хвоста. В этих полюсных формах, как легко заметить, исчезает не только «свободное» воображение, но и вообще отпадает необходимость в способности какого бы то ни было воображения. Его роль тут выполняет в одном случае штамп программы, в другом — абсолютно случайные физиологические позывы.

Дело в том, что силой свободного воображения может обладать только человек, действующий не по личному капризу, а исключительно по цели, имеющей всеобщее значение и характер, — индивидуум, чутко улавливающий широкие общественные потребности, звучащие в неясном рокоте миллионов, и умеющий окрасить общественно значимую потребность личностным пафосом.

Так что воображение вообще, если оно действительно есть, есть всегда свободное воображение. Несвободное воображение — это нонсенс, деревянное железо,

круглый квадрат. Где нет свободы воображения — нет и самого воображения, воображения вообще, а есть лишь его иллюзия, его мнимое бытие, его суррогат — замаскированный штамп или замаскированное рабство по отношению к ближайшим условиям психической деятельности. Здесь нет работы воображения по цели, по идеалу, по развитому чувству красоты. Есть все что угодно, кроме воображения как драгоценнейшей, специфически человеческой способности.

Это свойство таится глубоко — в самой природе воображения, в его социальной функции среди других способностей, обеспечивающих общественно-человеческую жизнедеятельность.

Функция эта заключается в том, что она, и только она, обеспечивает человеку возможность правильно соотносить общие, выраженные в понятиях знания с реальными ситуациями, которые всегда индивидуальны. Этот переход — от системы общих, в школе усвоенных норм и правил человеческого отношения к природе, к единичным фактам и обстоятельствам — всегда оказывается роковым для человека с неразвитой силой воображения.

В том пункте, где заученные им общие схемы, рецепты и предписания не могут уже дать однозначного, алгебраически выверенного указания на счет того, как действовать в данном случае, в данной ситуации с данным явлением, с данным фактом, — человек с неразвитой силой воображения теряется и сразу, непосредственно от действия по штампу переходит к действию по чистому произволу, начинает блуждать и искать по известному методу «проб и ошибок», пока (и если) случайно не натолкнется на выход, на решение.

Метод проб и ошибок — очень непродуктивный метод поиска и в жизни и в науке. Его закон — чистый случай. К успеху этот метод приводит так же редко, как и попытка получить осмысленную фразу путем рассыпания типографского шрифта с надеждой, не уляжется ли он, случаем, в какой-то забавной последовательности...

Поэтому «чистым» методом «проб и ошибок» не действует ни один человек. В действии в поле свободного выбора всегда участвует в той или иной степени способность продуктивного воображения. В этой ее функции она чаще всего называется «интуицией», которая позволяет сразу, без испытывания, отбросить массу путей решения и предпочесть более или менее ограни-

ченный круг поиска. Она ограничивает сферу «проб и ошибок»,— и чем интуиция более развита и культурна, тем более определенным с самого начала становится поиск.

* * *

Природа интуиции кажется очень таинственной и загадочной. На фактах, связанных с ее действием, особенно любят спекулировать сторонники иррационализма в философии. Эти факты настолько пестры и разнообразны, что можно впасть в отчаяние при попытке дать им рациональное материалистическое толкование, подвести их под какое-то общее правило, выявить хоть какой-то общий принцип и закон, которому они все подчиняются.

Интуиция — одно из самых важных проявлений той самой способности воображения, о которой мы говорили. Поэтому к ней относится все сказанное выше. Остается прибавить дополнительные характеристики. Выявить их можно анализом искусства. Но в искусстве мы имеем дело с очень сложными и развитыми формами интуиции и воображения. Поэтому попробуем обрисовать их на фактах, где ярко выраженное художественное чувство (соединенное с ощущением красоты) непосредственно пересекается с сугубо рациональным пониманием тех фактов, которых оно касается.

Речь идет об одной крайне любопытной геометрической теореме, анализ которой прямо сталкивает с действием «интуиции» или «силы воображения», повинующейся тому оригинальному «ощущению», которое называется ощущением красоты...

Оригинальность этой теоремы, занимавшей в свое время ум Декарта, заключается в том, что чисто формальные доказательства оказываются здесь абсолютно бессильными, если они лишаются опоры на «интуитивное» соображение, имеющее ярко выраженный эстетический характер,— на соображения, вернее, на доводы, непосредственного чувства, которые сами по себе опять-таки никакому формально-логическому доказательству не поддаются и тем не менее лежали в основе исследований такого строгого математика, каким был Кеплер.

Приводим этот оригинальный случай по изложению известного американского математика Д. Пойа. Называется он «изопериметрической теоремой». Суть теоремы, сформулированной Декартом, состоит в следующем.

Сравнивая круг с несколькими другими геометрическими фигурами, мы убеждаемся, что он имеет наименьший периметр из других пяти или десяти фигур, обладающих равной площадью. Декарт составил таблицу, которая наглядно это показывает и выглядит так:

Периметры фигур равной площади:
Круг — 3,55
Квадрат — 4,00
Полукруг — 4,10
Равносторонний треугольник — 4,56

(и т. д. — не будем продолжать таблицу Декарта, где приведены десять фигур).

«Можем ли мы отсюда посредством индукции вывести, как, по-видимому, предлагает Декарт, что круг имеет наименьший периметр не только среди десяти перечисленных фигур, но и среди всех возможных фигур? Никоим образом, — говорит Пойа. — Обобщение, полученное от десяти случаев, никогда не дает гарантии в том, что в одиннадцатом случае будет то же самое. Это давно известно философии. В данном случае мы столкнулись с проблемой всеобщности и необходимости вывода, базирующегося на ограниченном числе фактов. Кант, исходя из этой трудности, заключил, что ни одно понятие, выражающее «общее» в фактически наблюдаемых явлениях, не может претендовать на всеобщность и необходимость и всегда находится под угрозой той судьбы, которая постигла знаменитое суждение «все лебеди — белые».

Тем не менее, — продолжает Пойа, — Декарт, как и мы, рассматривающие изопериметрическую теорему, был почему-то убежден, что круг есть фигура с наименьшим отношением периметра к площади не только по сравнению с десятью перечисленными, но и по сравнению «со всеми возможными».

В самом деле, говорит Пойа, наше убеждение в этом настолько сильно, что мы не нуждаемся в продолжении ряда, в дальнейших сравнениях.

В чем тут дело? В чем отличие от другой сходной ситуации, например от такой: пойдем в лес, выберем наугад десять деревьев разных пород, измерим удельный вес древесины каждого из них и выберем дерево с наименьшим удельным весом древесины. Иными словами, мы сделали то же самое, что и с геометрическими фигурами... Разумно ли на этом основании заключать и верить, что мы нашли дерево, удельный вес которого

меньше удельного веса всех существующих и возможных деревьев, а не только тех, которые мы измерили и взвесили?

«Верить этому было бы не только не разумно, но глупо.

В чем же отличие от случая круга? Мы *расположены* в пользу круга. Круг — наиболее совершенная фигура; мы охотно верим, что вместе с другими своими совершенствами круг для данной площади имеет наименьший периметр. Индуктивный аргумент, высказанный Декартом, кажется таким убедительным потому, что он подтверждает предположение, правдоподобное с самого начала»[1].

Вот все, что может сказать в обоснование правильности изопериметрической теоремы строгий математик. Если он хочет сказать что-то большее, он вынужден обратиться за помощью к эстетическим категориям. И Пойа приводит ряд высказываний, в том числе Данте, который (вслед за Платоном) называл круг «совершеннейшей» фигурой, «прекраснейшей» и «благороднейшей» фигурой...

Факт есть факт. Теорема держится, как на «тайном» фундаменте, на доводе развитого чувства эстетического характера, чувства «красоты», «совершенства», «благородства» и пр. Лишенная этого фундамента, она разваливается. Интуиция, то есть довод эстетически развитого воображения, здесь включается в строгий ход математического формализма, даже задает ему содержание.

Дальше — больше. Теорема убедительна даже для человека, который и не тренировал свое восприятие созерцанием геометрических фигур. Если ту же теорему сформулировать не на плоскости, а в пространстве, то мы будем иметь дело с шаром, который, по тому же Платону, еще «прекраснее», еще «благороднее», чем круг...

«В пользу шара мы расположены, пожалуй, даже больше, чем в пользу круга. В самом деле, кажется, что сама природа расположена в пользу шара. Дождевые капли, мыльные пузыри, Солнце, Луна, наша Земля, планеты шарообразны или почти шарообразны»[2].

Не потому ли шар кажется нам «прекрасной фигурой», что он — тот естественный предел, к которому

---

[1] *Пойа Д.* Математика и правдоподобные рассуждения. М., 1975, с. 186.

[2] Там же, с. 187.

почему-то, а почему — неизвестно, «расположены» не только мы, а и сама природа? Не потому ли, что эта фигура — нечто вроде «цели», к которой тяготеют другие природные формы? Тогда что это за цель? Опять неясно. Ясно одно — все попытки определить «цель» или «причину», по которой сама природа «расположена» к форме шара, должны потерпеть неудачу. И не только потому, что природе вообще нелепо приписывать «цели», «расположение» и тому подобные категории, взятые из сугубо человеческого обихода, не только потому, что антропоморфизм вообще — плохой принцип объяснения природы. Эти попытки обречены на неудачу даже в том случае, если на секунду допустить, что тут есть какая-то «цель». Искусственно наложив категорию «цели» на такого рода факты, мы сразу же убедимся, что «цели» тут не только разные, но и прямо противоположные.

Шар оказывается формой, которая почему-то «выгодна» для самых разнообразных, ничего общего не имеющих между собой «целей». Оказывается, что в понятии невозможно подытожить, в чем же заключается содержание «целесообразности» формы шара или круга...

Одно дело — мыльный пузырь, а другое — кот, который, как шутит Пойа, тоже может научить нас изопериметрической теореме...

«Я думаю, вы видели, что делает кот, когда в холодную ночь он приготовляется ко сну: он поджимает лапы, свертывается и таким образом делает свое тело насколько возможно шарообразным. Он делает так, очевидно, чтобы сохранить тепло, сделать минимальным выделение тепла через поверхность своего тела. Кот, не имеющий ни малейшего намерения уменьшить свой объем, пытается уменьшить свою поверхность... По-видимому, он имеет некоторое знакомство с изопериметрической теоремой» [1].

У кота, как у живого существа, еще можно с грехом пополам допустить «желание» и «действие по цели». Но если мы (как это делал Кант в своем анализе суждений эстетического вкуса в «Критике способности суждения») гипотетически допустим, что понятие «цели» применимо и к дождевой капле и к Солнцу, то мы сразу же убедимся, что невозможно понять и выразить в понятии ту «цель», которую одинаково преследует и кот,

---

[1] *Пойа Д.* Математика и правдоподобные рассуждения, с. 187.

и дождевая капля, и мыльный пузырь... Мы не найдем между их «целями» ровно ничего общего. Иными словами, «предположив здесь «целесообразность», мы придем к кантовскому определению красоты как целесообразности, но целесообразности, не охватываемой понятием и не дающей никакого понятия о себе; целесообразности, которая может осознаваться лишь «эстетически», интуитивно, но никак не рационально... Это как раз тот случай, подобный которому и имел в виду Кант, случай, когда мы «чувствуем» наличие цели, когда наше восприятие свидетельствует о «целесообразности», но все рациональные доводы говорят за то, что никакой «цели» мы допустить не имеем права, даже если мы и не являемся материалистами.

Тут все насквозь кажется таинственным и непонятным.

Однако факт есть факт: наше восприятие почему-то заранее «расположено» к форме шара, эта форма как бы «естественно» согласуется с нашей, человечески организованной чувственностью. Интуиция, или сила воображения, сразу же, без формальных доказательств «соглашается» с тем, что «совершеннее» (в смысле отношения периметра к площади) шара фигуры нет и быть не может. Кроме того, это «согласие» прямо и непосредственно сопровождается «чувством красоты». Отсюда и определение шара как фигуры не только «совершеннейшей» (Данте), но и «прекраснейшей» из фигур (Платон)...

Так и остается эта оригинальная теорема загадкой, в наши дни такой же, по-видимому, темной, как и во времена Кеплера и Декарта. И для односторонне математического (формального) подхода она останется темной навсегда. Ибо связана ее тайна уже не с математическим анализом, а с той действительностью, которую исследует эстетика. Математик может из ее анализа сделать только тот вывод, который и делает Д. Пойа: «Изопериметрическая теорема, глубоко коренящаяся в нашем опыте и интуиции, которую так легко предположить, но не так легко доказать, является неисчерпаемым источником вдохновения»[1].

Как же быть? Поддается ли эта тайна объяснению в материалистической эстетике? Можно ли материалистически объяснить интуицию, действие воображения,

[1] *Пойа Д.* Математика и правдоподобные рассуждения, с. 199.

связанное с ощущением «красоты»? Или факты, с ее действием связанные, навсегда останутся лакомым кусочком для иррационализма и мистики в эстетике?

Исчерпывающе подробным образом мы не беремся эту проблему решить. Но принципиальные ключи к ее решению мы дать обязаны, если уж ее коснулись и заинтриговали читателя.

Условия проблемы таковы. Действие воображения, связанное с ощущением красоты, явно предполагает действие по цели (иначе нет «свободного» действия). Иными словами, «красота» продукта воображения и в самом деле как-то связана с ощущением «целесообразности», и притом при отсутствии жесткого понятия об этой «цели». К тому же ощущение «красоты» относится не только к продуктам деятельности человека, но и к таким предметам, которые никаких «целей» в себе заключать не могут, — к продуктам природы... В этом вся трудность и вся тайна.

Но если мы на этом и остановимся, то застрянем на точке, на которой оставил решение проблемы И. Кант. И мы хотим получить материалистическое решение, а не только острую подготовку проблемы, не только острое выражение трудности.

Как и все другие проблемы и трудности, связанные с духовной жизнью, эта проблема также решается лишь на той почве, которую вспахал Маркс. На почве понимания предметно-человеческого отношения к природе как предметной деятельности, эту природу изменяющей, преобразующей и преображающей.

Преображение мира в фантазии, то есть действие воображения, связанное с ощущением красоты, есть способность, рождающаяся на основе реального, предметно-практического преображения этого мира и это реальное преображение мира обеспечивающая. В предметно-практической деятельности общественного человека, изменяющего и природу и самого себя, как раз и заключается тайна рождения фантазии, интуиции, воображения.

Это, конечно, еще очень общо. Это только зерно, из которого можно развить конкретное, развернутое во всех деталях понимание. А человек, как шутил Гегель, вряд ли удовлетворится, если ему вместо обещанного дуба с развесистой кроной покажут желудь. Но только из желудя вырастает самый красивый и могучий дуб — в этом наше единственное оправдание.

Попробуем, однако, все же проследить хотя бы рождение ствола и основных ветвей, наметить дальнейшие контуры факта, шагнуть чуть дальше по пути от абстрактного к конкретному — по тому пути, который Маркс считал единственно возможным путем развития научных определений.

* * *

Человеческая деятельность в природе есть деятельность продуктивная, производящая, рождающая — притом то, чего в природе самой по себе не было и не может быть. На известной стадии она становится, кроме того, еще и целенаправленной, целесообразной, и в той мере, в какой она становится целесообразной, она делается также и свободной. Тем самым человек начинает реально (а не в фантазии) формировать материю также и «по законам красоты». Все эти характеристики (целесообразность и красота, творческий, продуктивный характер действий) развиваются, таким образом, совершенно независимо от наличия специально художественной деятельности, от деятельности в плане представления, воображения.

И именно в ходе этой (непосредственно предметной) деятельности формируется человеческая «чувственность», формы ее работы. В том числе — те формы работы воображения, которые ориентируются на «цель», на идеал, на красоту.

Воображение, развитое на продуктах человеческой деятельности, организованное формами этих продуктов, как раз и связывает в себе ощущение «целесообразности», делает его субъективным критерием правильности своих действий даже в том случае, если оно направлено и на природу, еще трудом человека не обработанную и, следовательно, еще не заключающую в себе никаких «целей».

Интуиция (то есть действие культурно развитого, «свободного» воображения) действительно схватывает любой предмет (в том числе природный) под «формой целесообразности».

Такой оборот специфически человеческой категории (цели) на природу есть, конечно, антропоморфизм. В науке этот прием — запрещенный. Если он там все-таки применяется — он дает идеализм в том или другом его варианте.

Категории, выражающие специфику человеческого существа, нелепо переносить на природу вне человека, нелепо приписывать ей.

Однако дело обстоит хитрее, чем может показаться на первый взгляд. Прежде всего: все определения природы самой по себе наука вырабатывает не на основе пассивного созерцания явлений природы, а только на почве и на основе активного изменения природы — на основе практики общественного человека. Мысль ученого «опосредована» природой общественного организма, всей массой продуктов его деятельности, его живого функционирования.

Формы мышления и формы созерцания (то есть формы работы воображения) возникают только на основе «очеловеченной» (то есть обработанной, переделанной трудом) природы. А не на основе природы самой по себе, не тронутой руками и орудиями человека.

Поэтому реальная «антропоморфизация природы», то есть придание природе «человеческих норм», — это вовсе не дело «фантазии». Это просто-напросто суть труда, суть производства материальных условий человеческой жизни. Изменяя природу сообразно своим целям, человек и очеловечивает ее. В этом смысле слова ничего «дурного» антропоморфизация собой — само собой ясно — не представляет.

Такая «антропоморфизация» как раз и раскрывает перед человеком суть природных явлений, тех самых явлений, которые он вовлек в процесс производства, превратил в материал, из коего строится предметное тело цивилизации, «неорганическое тело человека».

Затем если он распространяет определения, выявленные им в «очеловеченной» природе (то есть в той части природы, которая вовлечена в процесс производства), на природу, еще не вовлеченную в этот процесс, еще не «очеловеченную», — то в этом опять-таки нет ничего запретного.

Наоборот, это единственно возможный путь и способ познания природы «самой по себе». Дело в том, что только практика человека (то есть «очеловечивание» природы) способна доказать всеобщность определений, отделить всеобщие (то есть и за пределами практики значимые) определения природы — от тех определений, которыми они обязаны человеку, то есть от специфически человеческих, человеком привнесенных определений и форм.

Именно практика, именно реальное «очеловечивание», реальная «антропоморфизация» природы доказывают, в частности, что нельзя приписывать природе цели, намерения, «расположение» и прочие категории, вплоть до «любви» или «злобы». Короче говоря, все определения, выражающие специфику субъективно-человеческой организации, способ ее действий.

Но те определения, которые человек выявил в очеловеченной природе, в «неорганическом теле человека», в предметном теле человеческой цивилизации, он спокойно может и даже должен относить и к той части природы, которая еще не превратилась в предмет его собственной деятельности.

Все без исключения всеобщие категории и законы науки (и не только философии, но и физики, и химии, и биологии) непосредственно вырабатываются и проверяются на всеобщность как раз в ходе «очеловечивания» природы, то есть в процессе, протекающем по человеческим целям.

Поэтому все определения природы самой по себе суть прямо и непосредственно определения очеловеченной и очеловечиваемой природы и в этом смысле — «антропоморфизмы». Но эти «антропоморфизмы» как раз и не содержат в себе абсолютно ничего «специфически человеческого», кроме одного — чистой всеобщности. чистой универсальности.

Ибо в процессе «очеловечивания» природных явлений человек как раз и выделяет их «чистые формы», их всеобщие формы и законы из того переплетения, в котором они существуют и действуют в «неочеловеченной» природе. В неочеловеченной природе все формы и законы вещей переплетают свое действие и потому взаимно «искажают» форму и образ друг друга. Поэтому в природе самой по себе и нельзя увидеть непосредственно «чистой формы» вещи, то есть ее собственной, специфически ей свойственной структуры, организации и формы движения. В неочеловеченной природе собственная форма и мера вещи всегда «загорожена», «осложнена» и «искажена» более или менее случайным взаимодействием с другими такими же вещами. «Вещь» тут в самом широком смысле слова — любой предмет, объект, процесс, равно — система вещей.

Человек в своей практике выделяет собственную форму и меру вещи и ориентируется в своей деятельности именно на нее. Поэтому-то форма красоты, связан-

ная с целесообразностью, и есть как раз не что иное, как «чистая форма и мера вещи», на которую всегда ориентируется целенаправленная человеческая деятельность. Под формой красоты поэтому-то и ухватывается не что иное, как универсальная (всеобщая) природа данной, конкретной, единичной вещи. Или, наоборот, единичная вещь схватывается при этом только с той стороны, с какой она непосредственно выявляет свою собственную, ничем не загороженную природу и форму, универсальный закон всего того «рода», к коему она принадлежит.

Еще иначе: под формой красоты схватывается «естественная» мера вещи — та самая мера, которая в «естественном виде», то есть в самой по себе природе, никогда не выступает в чистом выражении, во всей ее «незамутненности», а выступает только в результате деятельности человека, в реторте цивилизации, то есть в «искусственно созданной» природе.

Форма вещи, созданной человеком для человека, поэтому и есть тот прообраз, на котором воспитывается, возникает и тренируется культура силы воображения. Та самая таинственная способность, которая заставляет человека воспринимать как «прекрасное» такие «чистые» формы природных явлений, как шар. Эти чистые формы вовсе не обязательно отличаются каким бы то ни было формальным признаком — симметрией, изяществом, правильностью ритма и т. д. «Чистых», то есть собственных, форм вещей в составе мироздания бесконечно много. Даже слово «много» здесь лишнее. Поэтому безгранична и область «красоты», многообразия ее форм и мер. Вещь может быть и симметричной и несимметричной — и все-таки «красивой». Важно одно — чтобы в ней воспринималась и наличествовала «чистая», то есть собственная, не искаженная внешними по отношению к ней воздействиями, форма и мера данной вещи... Если это есть — эстетически развитое чувство сразу же среагирует на нее как на «красивую», то есть акт ее созерцания будет сопровождаться тем самым «эстетическим наслаждением», которое свидетельствует о «согласии» формы развитого восприятия с формой вещи или, наоборот, формы вещи — с человечески развитой формой восприятия, воображения.

В этом же, между прочим, секрет и «самоочевидности» геометрических аксиом и тех форм, о которых мы говорили выше (круга и шара). Почему цивилизован-

ному ребенку не приходится «доказывать» (что, кроме всего прочего, и невозможно) тот «факт», что параллельные линии не пересекаются, сколько их ни продолжай в воображении? И почему, как отмечал Энгельс, эту аксиому невозможно втолковать взрослому бушмену даже с помощью самого пространного доказательства?

Очень просто. Дело не в «физиологических» особенностях мозга европейца и бушмена, как старались представить дело апологеты расизма. Дело в том, что формы восприятия (то есть воображения) европейца с первых же дней его жизни активно организуются геометрически «правильными» формами «цивилизованной», «очеловеченной» природы — стенами комнат, улицами, архитектурой и пр.,— а формы восприятия и воображения бушмена — дикой природой джунглей с их фантастическими переплетениями лиан и ветвей. Бушмен, родившийся в Европе, также не будет нуждаться в доказательстве аксиом геометрии. Они для него будут столь же очевидными, как и для «белого». Физиологические различия рас и наций здесь абсолютно ни при чем... Негры в Америке становятся такими же прекрасными математиками, как и люди англосаксонской крови. Если это случается реже, чем с белыми, так физиология тут опять-таки ни при чем.

Этот оборот образов «очеловеченной» природы на всю природу в целом можно, конечно, тоже назвать «антропоморфизмом». Однако это совсем иного рода «антропоморфизм», чем тот, который действует в мифологии.

Дело в том, что «всякая мифология» преодолевает, подчиняет и формирует силы природы в воображении и при помощи воображения; она исчезает, следовательно, с действительным господством над этими силами природы»[1].

Исчезает при этом не работа воображения, а только та ее первоначальная и грубая форма, которая относит к природе субъективно-человеческие черты и поэтому стоит в обратном отношении к мере реального «очеловечивания» природы в труде, в производстве.

Поэтому-то тот взгляд на природу, который лежал в основе античной фантазии, и невозможен в современном обществе, ибо современная цивилизация исключает возможность всякого мифологизирования и, «стало

---

[1] *Маркс К.* К критике политической экономии. М., 1952, с. 225.

быть, требует от художника независимой от мифологии фантазии»[1].

Эта фантазия, то есть работа продуктивного воображения, «опрокидывает на природу» характеристики уже не субъективно человеческой организации, а «формы предметного тела цивилизации», «неорганического тела человека», то есть выявленные трудом «чистые формы» самой природы.

Эта проекция воображения тоже может быть, если угодно, названа «антропоморфизмом». Но это тот самый «антропоморфизм», который не только не противопоказан самой строгой науке, но и представляет собой ту форму работы воображения, без которой абсолютно невозможными были бы и математика с ее дифференциальным и интегральным исчислением, и политическая экономия, и строительство космических ракет.

Художественное творчество, специально развивая чувство красоты, тем самым формирует и организует способность человеческого воображения в ее наиболее высших и сложных проявлениях. Отсюда можно понять, почему эстетически развитый глаз умеет сразу же распознавать «целое раньше частей». Дело здесь в следующем.

Когда такой глаз схватывает предмет, формы которого согласуются с формами эстетически развитого восприятия, то человек может быть уверен, что увидел какое-то «целое», какую-то конкретную систему явлений, сложившуюся по ее «собственной мере», а не просто случайное переплетение многих случайно столкнувшихся «целых», не винегрет из разнородных «частей», не случайное сочетание составных частей от разных «целых».

Чтобы это положение пояснить, взглянем в ночное небо сквозь стекла мощного телескопа.

Что сразу же бросится нам в глаза? То обстоятельство, что все космические образования, отделенные друг от друга фантастически огромными «пустыми» пространствами и потому почти не «искажающие» друг друга своими взаимными воздействиями, явно тяготеют по своим геометрическим контурам к тем или иным «чистым», правильным формам. Прежде всего это наш старый знакомый, «совершеннейшая, благороднейшая и прекраснейшая фигура» — шар; затем — фигуры, более или менее явно приближающиеся к нему или удаляющи-

---

[1] *Маркс К.* К критике политической экономии, с. 225.

ёся от него, — шар, сдавленный центробежной силой в диск; диск, периферия которого той же силой разнесена и закручена в спиралевидные ветви... К этим контурам, как к своему пределу, явно тяготеют очертания всех, или, вернее, почти всех, космических образований.

Наоборот, там, где чистота этих форм нарушена, «искалечена», мы сразу же, без дальнейших доводов склонны подозревать результат внешнего столкновения двух самостоятельно сложившихся систем, то есть сразу «видим» здесь действие катастрофического порядка, а не результат «естественного» развития системы. Мы воспринимаем данное зрелище как результат взаимного искажения по крайней мере двух предметов, как смесь, как винегрет, а не как результат естественного, то есть «свободного», формообразования, протекающего в согласии с собственной, с имманентной мерой и закономерностью одной вещи...

Наше эстетическое чувство сразу же подсказывает нам, что мы увидели не единое конкретное «целое», хотя и восприняли данный предмет как нечто «одно», четко локализованное в пространстве.

Здесь явно работает «правильная» форма нашего восприятия (воображения), развитая на созерцании предметов, созданных человеком для человека, — то есть вещей, все «составные части» которых прямо и непосредственно обусловлены их «целым», то бишь «целью». «Целесообразность» в данном случае можно определить как сообразность частей с целым, как их «целосообразность». Составные части, то есть детали и подробности зрелища, здесь сразу же воспринимаются как «естественные производные» от некоторого целого, как части, рождающиеся из лона этого целого, как его «органы»...

В подобных случаях эстетическое чувство сразу же «соглашается» с тем, что перед нами — естественно сложившееся конкретное целое, все части которого могут и должны быть поняты в качестве закономерно развившихся модификаций одной и той же природы, одного и того же исходного состояния, что это однородные «части».

Такое согласие формы вещи с формой развитого эстетического восприятия (воображения) и связано с чувством «красоты». Потому-то ощущение красоты и сопровождает акт схватывания целого до схватывания и анализа его «составных частей».

Конечно, мы показали секрет этого феномена на простейшем примере. Если речь идет о схватывании целого не в космосе, а, скажем, в общественно-человеческой жизни, то здесь правильность геометрической формы уже не может служить доводом. Даже наоборот, круглое или квадратное живое тело покажется нам не только не «прекрасным», но и прямо уродливо безобразным. Недаром говорят — «круглый дурак».

Чтобы верно схватить целое здесь, требуется эстетическое восприятие, развитое уже не на простейших геометрических фигурах, а на других, более сложных и хитрых «предметах», созданных человеком для человека. На каких именно — надо исследовать особо.

Но факт тот, что исследовать надо на том же пути. Иного пути к материалистическому объяснению данного феномена, по-видимому, нет. И здесь форма эстетического восприятия (воображения), позволяющая выделять целое, образуется путем тренировки и управления на предметах, созданных целенаправленной деятельностью человека. Возникнув, она и тут начинает активно управлять процессом восприятия вещей, которые не созданы человеком целенаправленно, а возникли сами по себе и без всякой помощи сознания и воли человека. И здесь она выступает как субъективно-эстетический критерий, позволяющий сразу же, до всякой алгебраически строгой проверки, выделять сначала целое, а затем, исходя из него, — те части, которые принадлежат именно данному целому, данному органическому образованию, не обращая никакого внимания на те детали и подробности, которые в нем наличествуют в результате его внешнего взаимодействия с другими «целыми».

Здесь-то и заключается тайна той таинственной способности, которую И. Кант назвал «интуитивным рассудком», то есть способности схватывать сначала целое, а уже от него переходить к анализу и синтезу его собственных составных частей. Кант признался, что объяснить природу этой удивительной способности он не в состоянии, и объявил ее «божественной». Гете на это ответил, что он хотя и не бог, но эта способность ему свойственна как художнику, как поэту, что это вообще специфическая способность художника. Но откуда она берется в человеке вообще и в художнике в частности — Гете не мог объяснить, так же как и Кант. Кант полагал, что от бога. Гете склонялся к тому, чтобы приписать заслугу рождения гения природе. Ни тот ни

другой не попытались видеть всеобщую основу этой способности в материальном труде, в преобразовании природы человеческим трудом.

Случайно ли тот же Кант объявил детские игры простым животнообразным расходованием излишка чисто физиологической энергии? Не придал им сколько-нибудь серьезного значения для формирования специфически человеческого отношения к миру? Те самые детские игры, которые как раз и есть одна из важнейших форм воспитания человеческого воображения, его организация. Удивительно ли, что Кант, закрыв глаза на факт, обнаруживающий тайну рождения этой способности в человеке, становится в тупик, когда обнаруживает эту способность в развитом человеке, во взрослом вообще и в «гении» в частности?

Формирование способности воображения как способности видеть целое раньше его частей, и видеть правильно, есть, конечно, не мистически божественный процесс, как и не естественно-природный. Совершается он и через игры детей и через эстетическое воспитание вкуса на предметах и продуктах художественного творчества. Проследить все необходимые этапы и формы образования этой способности — очень благодарная задача теоретической эстетики.

Противопоставляя свой метод мышления гегелевскому, К. Маркс подчеркнул, что исследуемый предмет, «живое конкретное целое», должен «постоянно витать в нашем представлении как предпосылка» всех логически-теоретических операций[1]. Мы отмечали, что удерживать в плане представления такое грандиозно сложное «целое», как товарно-капиталистическая формация, не так легко, как спичечный коробок или даже образ хорошего знакомого.

Способность, позволившую Марксу долгие годы удерживать в представлении и поворачивать в воображении в нужный ракурс такое «целое», как товарно-капиталистическая формация, мы пытались объяснить тем биографическим фактом, что своим эстетическим развитием Маркс был обязан поразительно характерному ряду художников (Эсхил, Шекспир, Мильтон, Сервантес, Гете, Данте). Мы высказали это в виде весьма правдоподобного предположения. Теперь это можно повторить с несколько большей дозой категоричности,

---

[1] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 12, с. 728.

К этому же можно добавить и другой биографический факт, связанный с той же самой проблемой.

Стоит перечитать первые попытки Маркса разобраться в социально-экономической сущности денег («Экономическо-философские рукописи 1844 г.»), как сразу же бросится в глаза крайне примечательный факт: главными авторитетами, на которые опирается Маркс-философ, Маркс-экономист, оказываются здесь не специалисты в области денежного обращения, не Смит или Рикардо, а... Шекспир и Гете.

На первый взгляд это парадоксально. Тем не менее это факт, и факт очень примечательный. Глазами Шекспира и Гете молодой Маркс «схватил» общую сущность денег гораздо более верно (хотя и очень еще общо), чем все буржуазно ограниченные экономисты, вместе взятые. Это случилось именно потому, что последние занимались частностями, деталями и подробностями денежного обращения, банковского дела и пр., а поэтически развитый взор Шекспира и Гете сразу улавливал общую роль денег в целостном организме человеческой культуры по их интегральному, итоговому отношению к судьбам человеческого развития человека и не обращал внимания на те подробности, которые занимали экономистов. Благодаря Шекспиру и Гете Маркс-экономист увидел здесь за деревьями лес — тот самый лес, которого буржуазные экономисты не видели...

Конечно, от этого первоначального, интегрального схватывания «сущности» денежной формы до строго теоретического раскрытия законов рождения этой формы и ее эволюции, произведенного только в «Капитале», было еще очень далеко. Если бы Маркс остановился на этом, «поэтическом» схватывании сути дела, он не стал бы Марксом, а остался бы одним из «истинных социалистов». Но и без этого он Марксом бы не стал. Образно-поэтическое осознание социальной сути проблемы денег в целом было первым, но абсолютно необходимым первым шагом на пути к их конкретно-теоретическому пониманию. В свете этого общего понимания сразу же по-новому «заиграли» все детали и частности, которые затем уже можно было спокойно рассматривать «в свете целого», будучи уверенным, что это целое схвачено верно. Далее можно и нужно было классифицировать, систематизировать и «дифференцировать» общий интегральный «поэтический» взгляд, разрабатывать четко теоретическое выражение фактов.

Факты того же рода можно было привести из любой области научного развития.

С этим-то как раз и связано то «таинственное» обстоятельство, что крупные математики-теоретики считают, и, видимо, не без оснований, одним из «эвристических принципов» математической интуиции красоту.

При этом от математиков можно услышать очень часто, что именно музыка, и еще точнее — инструментальная, непрограммная музыка, им больше всего «по душе». Больше того, один крупный западноевропейский физик-теоретик прямо написал в анкете, что в движении музыкальных форм он лично всегда «видит» некоторый смутный аналог тем своим идеям, которые бродят в его голове, но еще не получили строго формализованного и подробно доказанного выражения...

И вот другой пример, где в математике непосредственно «работает» форма организации воображения (интуиции), развиваемая... поэзией. Пример — из книги уже известного нам Д. Пойа: «В течение более чем двух десятилетий я очень интересовался известной теоремой Фабри о пропусках в степенных рядах. Было два периода: первый, «созерцательный» период и второй, «активный» период... В созерцательный период я практически не делал никакой работы, связанной с теоремой, я только любовался ею и время от времени вспоминал ее в несколько забавной, притянутой за волосы формулировке... (Формулировку мы не приводим, ибо она может показаться забавной, вероятно, только математику. — *Э. И.*).

Идея определенного доказательства пришла мне в голову довольно ясно, но в течение нескольких дней после этого я не пытался разработать окончательную форму доказательства. В продолжение этих дней меня преследовало слово «пересадка». Действительно, это слово описывало решающую идею доказательства настолько точно, насколько возможно одним словом описать сложную вещь» [1].

Здесь мы встретились со старинной знакомой — метафорой, с формой организации воображения, описываемой в любой системе эстетических категорий.

Именно она организовала в данном случае интуицию математика, ту самую способность, которая, как разъясняет Д. Пойа, только и позволяет вам «догадаться о

---

[1] *Пойа Д.* Математика и правдоподобные рассуждения, с. 301.

математической теореме, прежде чем вы ее проведете в деталях»[1]. Без этой способности нет математика, есть лишь вычислитель, действующий по готовым штампам типовых решений.

Другой пример, из другой области. В монографии М. В. Серебрякова «Фридрих Энгельс в молодости» (Л., 1958) тщательно прослеживаются этапы духовного развития Энгельса, и среди них автор выделяет крайне любопытный факт. До поры до времени, до 1840 года, молодой Энгельс еще не определил ясно своих позиций в плане философии. Его философские симпатии и антипатии были еще довольно неопределенны. Переломным пунктом в этом отношении оказалось в его жизни знакомство с лидером «Молодой Германии», поэтом и критиком Людвигом Берне. Именно Берне побудил Энгельса обратить основное критическое внимание на философию Гегеля, приступить к систематической критике и изучению гегелевской философии и стать в ряды левогегельянцев. Свое отношение к гегелевской философии этот писатель сформулировал в виде ярко эмоциональной характеристики личности ее автора. Сетуя на консервативность сознания немцев, на их боязнь революционного пафоса, Берне энергично высказался по адресу Гете и Гегеля, обозвав их духовными отцами «холопства»: Гете — «холопом рифмованным», а Гегеля — «холопом нерифмованным». Образ явно несправедливый, неверный, и Людвигу Берне сильно досталось за него от Гейне, гораздо лучше понимавшего и Гете и Гегеля. Но этот энергичный образ все же выразил, как в поэтическом фокусе, важную идею — потребность побороть Гегеля, логику его мышления, сломать власть его «системы». В формально неправильной оценке, с точки зрения философии и позиции даже несколько малограмотной, Берне выразил тут факт огромной важности и тем побудил Энгельса специально исследовать этот факт. В этот образ отлилась повышенно раздраженная реакция писателя на факт, суть которого он сам не понял, но заставил других постараться его понять...

Суть такого рода парадоксов прекрасно объяснил впоследствии сам Фридрих Энгельс. Мы имеем в виду очень глубокую мысль, высказанную им в связи с политической экономией, но имеющую прямое отношение и к сути эстетической оценки фактов.

---

[1] *Пойа Д.* Математика и правдоподобные рассуждения, с. 10.

Возражая тем «социалистам», которые требовали уничтожения капиталистической эксплуатации на том единственном основании, что она «несправедлива», Энгельс указывал, что с точки зрения науки этот вывод абсолютно ложен, так как представляет собой простое приложение морали к политической экономии.

«Когда мы говорим: это несправедливо, этого не должно быть, — то до этого политической экономии непосредственно нет никакого дела. Мы говорим лишь, что этот экономический факт противоречит нашему нравственному чувству. Поэтому Маркс никогда не обосновывал свои коммунистические требования такими доводами, а основывал на неизбежном, с каждым днем все более и более совершающемся на наших глазах крушении капиталистического способа производства; Маркс говорит только о том простом факте, что прибавочная стоимость состоит из неоплаченного труда»[1]. Иными словами, апелляция к нравственному или эстетическому чувству — это прием запрещенный, когда речь идет о науке. Ибо наука обязана раскрыть факт в его отношении к другому факту, а вовсе не к «чувствам» и к «самочувствию» человека. Это абсолютная истина.

Но дальше Энгельс высказывает мысль очень важную и плодотворную для темы нашего разговора, для понимания роли и функции эстетического суждения по отношению к такого рода фактам. «Но что́ неверно в формально-экономическом смысле, может быть верно во всемирно-историческом смысле. Если нравственное сознание массы объявляет какой-либо экономический факт несправедливым, как в свое время рабство или барщину, то это есть доказательство того, что этот факт сам пережил себя, что появились другие экономические факты, в силу которых он стал невыносимым и несохранимым. Позади формальной экономической неправды может быть, следовательно, скрыто истинное экономическое содержание»[2].

Эта мысль имеет самое прямое значение для марксистского понимания существа и функции эстетического суждения, реакции развитого эстетического чувства на объективные факты.

Дело в следующем. В виде чувства «противоречия» факта «нашему чувству» (эстетическим или нравствен-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 184.
[2] Там же.

ным установкам нашей личности) мы констатируем на самом деле несколько иное, а именно — противоречие между двумя фактами.

Эстетическая реакция на факт есть поэтому не что иное, как субъективное освидетельствование важности, жизненной значимости этого факта для массового человека как личности, как индивидуума.

Это чувство свидетельствует, что человек, индивидуум оказался как бы зажатым в тиски между двумя фактами, столкнувшимися в остром противоречии. Будучи зажат между двумя фактами, индивидуум и испытывает их давление на свою психику, и тем болезненнее, чем более чуткой оказывается организация его «чувственности».

«Толстокожая» чувственность, само собой понятно, отреагирует на такое противоречие гораздо позже, лишь тогда, когда «тиски», между которыми ее зажала действительность, сожмутся совсем крепко...

Тонкая, обостренно эстетическая чувственность художника, развитая сила его воображения отреагируют на такое положение гораздо быстрее, острее и точнее. Она зафиксирует наличие объективно конфликтной ситуации, так сказать, «по собственному самочувствию», по разладу своей организации с совокупной картиной действительности.

Что именно это за факты, какова их собственная, никак от человеческой чувственности не зависящая структура, их чисто объективный контур — этого эстетическое самочувствие сказать не может. Здесь оно обязано уступить место строго теоретическому анализу, лишенному всяких «сантиментов».

Но свое дело она сделала: она засвидетельствовала наличие такого факта и отношения между фактами, которые имеют непосредственно важное значение для индивидуума, для его «человечески чувственной» организации, для его «самочувствия». А это уже очень много.

Поэтому-то чем выше развито эстетическое чувство (в самом широком смысле, включая и нравственное чувство), тем скорее, острее и точнее человек среагирует на наличие важных для человека фактов и ситуаций. Развитое эстетическое чувство есть поэтому крайне ценный индикатор, барометр. Он скорее, чем наука, отзывается на интегральное, совокупное положение дел в реальном мире. Он позволяет «схватить» образ целостной жизненной ситуации, до того как она будет строго

и подробно проанализирована жесткой логикой мышления в понятиях.

Здесь и кроется тайна способности видеть «целое раньше частей», силы «интуиции», воображения. Ничего мистического в этой способности нет. Это есть типичная форма детерминации человеческой психики со стороны объективной действительности, со стороны ее совокупного воздействия на психику.

Плохо, когда оценка по «самочувствию» старается подменить собой строгий, рационально-теоретический анализ. Хорошо, когда голос развитого эстетического чувства чутко реагирует на важные факты и тем самым задает работу строго теоретическому анализу, правильно ориентирует его на действительно важные для человека факты. Когда наличие важного («человечески важного») факта удостоверено эстетически развитым чувством, работа мышления становится уже совершенно независимой от него, строго «формальной», лишенной «сантиментов».

Так что в эстетической оценке факта (точнее, системы фактов), в его ощущении как «прекрасного» или «безобразного», как «трагического» или «комического» и т. д. выражается «человеческое» значение этого факта.

На факт, не имеющий серьезного отношения к человеческим запросам, потребностям, вообще к человеческой страсти, к пафосу, развитое эстетическое чувство попросту не «отзывается», остается равнодушным, эстетически безразличным. Наоборот, человечески важный факт сразу же возбуждает развитое эстетическое чувство, пробуждает воображение, вызывает яркие художественно окрашенные образы, организует их по нормам развитого художественного воображения — при этом скорее, чем в самой действительности окончательно оформились соответствующие им прообразы, их предмет.

Но к такому действию способно только подлинно развитое эстетическое (художественное) воображение. Воображение неразвитое, некультурное, капризное и произвольное способно, скорее, дезориентировать человека (в том числе человека науки), направить работу его мышления не к небу истины, а в облака заблуждения. В этом и заключается колоссальная роль эстетического развития человека, в какой бы области он ни трудился.

Конечно, разобраться и решить, где свобода, а где штамп или произвол, не так-то легко, как того хотелось бы любителям легкой жизни в искусстве и в эстетике. Каждый легко припомнит десятки, если не сотни случаев, когда такие любители путали одно с другим и старались превратить собственную путаницу в общепризнанный канон суждения о художнике.

Ведь обзывали же одни Пикассо «хулиганом»... Ведь приходили же другие в эстетический восторг при виде холстов, намазанных взмахами ослиного хвоста!

А это не случайно.

Формалист от канцелярии, для которого «красиво» только то, что общепризнанно и предписано признавать за таковое, всегда объявит «субъективно произвольным вывертом» все то, что не влезает в рамки зазубренных им штампов. В том числе и подлинную красоту свободы, когда та выступила впервые и еще не зарегистрирована в соответствующей канцелярии, еще не получила удостоверения за подписью столоначальника... Ничего не поделаешь — в глазах раба штампа произвол действительно сливается со свободой. Эти глаза отличить одно от другого не могут. Так же как и глаза его антипода, поклонника полной «раскованности» воображения. Ни раб штампа, ни эстетствующий индивидуалист не видят в творениях гения главного. Той самой свободы, о которой мы говорили. Они видят лишь поверхность полотен, покрытую линиями и красками. А уж восхищаются они при этом или же возмущаются — это зависит от их ведомственной принадлежности, от великой моды, от «указаний» и тому подобных вещей, к подлинной свободе и красоте никакого отношения одинаково не имеющих...

Полотна Пикассо, например, — это своеобразные зеркала современности. Волшебные и немножко коварные. Подходит к ним один и говорит: «Что за хулиганство! Что за произвол! У синего человека — четыре оранжевых уха и ни одной ноги!» Возмущается и не подозревает, насколько точно он охарактеризовал... самого себя — просто в силу отсутствия той самой способности воображения, которая позволяет взору Пикассо проникать сквозь вылощенные покровы буржуазного мира в его страшное нутро, где корчатся в муках в аду «Герники» искалеченные люди, обожженные тела без ног, без глаз и все еще живые, хотя и до неузнаваемости искореженные в страшной мясорубке капиталисти-

ческого разделения труда... Этого формалист от канцелярии не видит.

Подходит другой — начинает ахать и охать: «Ах, как это прекрасно, какая раскованность воображения, как необычно по цвету, по очертанию! Как свободно сломана традиционная перспектива, как хорошо, что нет сходства с Аполлонами и Никами Самофракийскими! Как хорошо, что у человека четыре ноги!..»

И опять он охарактеризовал самого себя. Это калека, наслаждающийся своей искалеченностью, своей «непохожестью» на античные образы прекрасной, всесторонне развитой индивидуальности. Той самой, сквозь призму которой видит мир и его реальные образы Пикассо и не видит буржуа-обыватель, наслаждающийся красотой франков и декольте, холодильников и офицерских мундиров и не видящий скрытой под ними пустоты и человеческой искалеченности...

Так что отличить свободную красоту от уродства произвола и штампа можно, только обладая и подлинной эстетической и теоретической культурой и умением соотносить образы искусства с действительностью. А без развитого воображения этого сделать нельзя.

Именно поэтому делу коммунистического преобразования общественных отношений принципиально враждебно то «искусство», которое культивирует и воспитывает в людях произвол индивидуального воображения, маскируя его названием «свобода фантазии» художника, — так же как и «искусство», культивирующее штампованное: машинообразное «воображение», традиционные формализмы, сухо рассудочный тип фантазии, фантазию по тупой внешней аналогии, по формальному предписанию, по рецепту.

И наоборот, подлинное искусство, воспитывающее подлинную свободу воображения, связанное с той «игрой фантазии», которая появляется от избытка силы этого воображения, этой свободы движения в материале, является «естественным» союзником коммунистического идеала. Развивая эстетические потенции человека, культуру и силу воображения, искусство тем самым увеличивает и вообще его творческую силу в любой области деятельности.

До сих пор гармоническое соединение развитой логической способности с развитой силой художественно-культурного воображения еще не стало всеобщим правилом. В той «предыстории» человечества, где развитие

способностей было «отчуждено» как друг от друга, так и от большинства индивидуумов, такое соединение оказывалось, скорее, редким исключением, счастливой случайностью судьбы. Поэтому «талант», а в еще большей степени «гений» и оказывался редкостью, исключением, уклонением от общей нормы индивидуального развития.

Коммунизм — то «царство свободы и красоты», которое мы строим, — делает нормой как раз другое, как раз гармоническое сочетание равно развитой силы художественного воображения с равно развитой культурой теоретического интеллекта. То самое соединение, которое до сих пор было исключением, продуктом счастливого стечения обстоятельств личной судьбы, а потому даже казалось многим теоретикам «врожденным» (анатомически-физиологическим) фактом, «даром божьим».

Марксизм-ленинизм показал, что такое гармоническое развитие способностей есть в столь же малой степени природно-физиологический дар, как и «божественный». Он зависит от матушки-природы так же мало, как и от бога-отца. Он есть от начала до конца — и по происхождению, и по условиям своего возникновения, и по своей сокровенной сути — чисто социальный факт, продукт развития личности человека в соответствующих условиях; в условиях, позволяющих всем и каждому развивать себя через духовное общение с плодами человеческой культуры, через потребление лучших даров, созданных человеком для человека, с трудами Маркса и Ленина, Ньютона и Эйнштейна, Рафаэля и Микеланджело, Баха и Бетховена, Пушкина и Толстого. У колыбели коммунистической культуры стояли не только Рикардо, Сен-Симон и Гегель, а и Шекспир, и Софокл, и Гете, и Мильтон, и Сервантес, и Бальзак — все те люди, которые дали возможность сложиться личности Маркса, свойственной ему способности обозревать единым взором колоссально сложные комплексы переплетающихся событий, видеть «целое раньше частей», раньше, чем эти части, в частности, получили свое строго формальное выражение в понятии, и, что самое главное, — видеть это «целое» с самого начала верно, безошибочно. Верными друзьями и могучими помощниками Ленина в его революционной борьбе также были не только теоретики, а и Некрасов, и Салтыков-Щедрин, и Толстой, и Чехов. Это очень важный факт, касающийся вообще всей проблемы коммунистического развития

личности, личности человека нового общества, того самого общества, которое уже складывается под нашими руками, в нашем совокупном труде.

* *

Кратко подытожим сказанное. «Фантазия» (строже — «продуктивное воображение») есть универсальная человеческая способность, обеспечивающая человеческую активность восприятия окружающего мира. Не обладая ею, человек не может ни жить, ни действовать, ни мыслить по-человечески ни в науке, ни в политике, ни в сфере нравственно-личностных отношений с другими людьми. Искусство есть форма развития высших видов этой способности, превратившаяся в силу известных исторически преходящих условий в «профессию». Поэтому все то богатство, которое уже создано художественным развитием человечества, в значительной мере еще не используется человечеством. Только коммунизм впервые создает ту социальную форму, которая позволит актуализировать те способности, которые уже созданы и потенциально заключены в сокровищнице мирового искусства. Победа «царства свободы и красоты» невозможна и немыслима без раскрытия этой сокровищницы для всех и для каждого.

Отсюда следует очень много важных и далеко идущих выводов. Их напрашивается столько, что приходится поневоле ограничиться одним. В частности, отсюда прямо вытекает решение труднейшего вопроса о предмете эстетики, о ее своеобразной проблематике и задачах.

Эстетика с этой точки зрения выглядит как общая теория, раскрывающая всеобщие формы и закономерности работы человеческой чувственности во всем том сложном и серьезном объеме этого понятия, который придан ему классической философией. С другой же стороны, и именно потому, что человеческая чувственность полнее и чище всего обнаруживает себя как раз в художественном творчестве (и непосредственно в искусстве), эстетика одновременно оказывается также и общей теорией художественного творчества, теоретически раскрывает тайну искусства.

Всеобщие формы человеческой чувственности, развивающиеся до искусства и художественного творчества в собственном смысле этого слова, в силу этого раскрываются точнее и строже именно через анализ

художественного творчества в качестве его «абстрактных» моментов.

К такому обороту мысли подталкивает и известный, хотя и не столь часто действительно применяемый методологический афоризм К. Маркса: «Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны. Наоборот, намеки более высокого у низших видов животных могут быть поняты только в том случае, если само это более высокое уже известно»[1].

Иными словами, всеобщие моменты человеческой чувственности как таковые надо развить раньше и совершенно независимо от анализа искусства, чтобы затем понять, как они развиваются в формы художественного чувства. Но именно ради этого, чтобы выделить их в их человеческой определенности, и надо с самого начала ориентироваться на «высшие» формы, на те их развитые модификации, с которыми можно встретиться только в художественном творчестве.

Секрет тут в том, что те моменты, которые процессом художественного развития не сохраняются, не воспроизводятся в его движении, не относятся и к числу специфически человеческих определений чувственности, созерцания, воображения.

Поэтому именно искусство в его наивысших проявлениях дает нам ариаднину нить при анализе всеобщих, простых, «клеточных» форм человеческого восприятия и воображения. Поэтому-то определения «чувственности вообще» и можно правильно получить в качестве абстрактно-всеобщих определений художественного творчества и его продукта, равно его потребления.

Таким способом мы убиваем сразу двух зайцев. Анализируя художественное творчество, раскрывая его со стороны всеобщих и простых моментов, мы и раскроем тайну человеческой чувственности вообще. С другой же стороны, мы тем самым именно и заложим прочный, выверенный на всеобщее и необходимое значение фундамент под теоретическое понимание «высших», уже специфически художественных форм работы восприятия и воображения. Иными словами, мы сделаем то же, что сделал К. Маркс своим анализом простой формы товарного обмена. Мы найдем «клеточку», желудь, из которого «естественно» развивается все

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 12, с. 731.

великолепие художественной культуры, ее могучий ствол, ее развесистая крона, в тени которой тихо зреют новые плоды, новые семена, зародыши новых, вечно зеленеющих садов...

Этих двух зайцев — тайну всеобщих определений человеческой чувственности и тайну рождения, расцвета и плодоношения искусства — можно уловить мыслью только сразу, только заодно. За одним погонишься — ни одного не поймаешь.

## ПОЧЕМУ МНЕ ЭТО НЕ НРАВИТСЯ [1]

Нашу философскую литературу часто упрекают в серости языка, в удручающей монотонности стиля изложения. И не без оснований. Очень долго строго академический тон казался совершенно естественным в науке, вещающей абсолютные истины высшего ранга. Что поделаешь — доказывать, что материя первична и что все в природе и обществе взаимосвязано, иным тоном и в самом деле трудно. Форма, как говорится, определяется содержанием. Наверное, поэтому люди, наделенные чувством юмора, и предпочитали писать на сюжеты не столь серьезные, где не надо опасаться, что уклонение от буквы ритуальной фразы кто-то примет за уклонение от истины и сделает из этого надлежащие выводы. Так или иначе, а в итоге мы, философы, почти совсем разучились владеть многими литературными формами, в частности памфлетом. Я тоже долгое время думал, что про серьезные вещи не стоит говорить несерьезным тоном. Но времена меняются, и мы меняемся вместе с ними, и однажды я все-таки решил попробовать свои силы в этом непривычном жанре. Сочинил и, прекрасно сознавая все несовершенство первой попытки, дал почитать знакомым. Реакция меня озадачила. «Это против кибернетики?» — спросил один. «Я тебя понял, — понимающе подмигнул другой, — ты высмеиваешь недостатки нашей антирелигиозной пропаганды!» «Я с тобой совершенно согласен, — заключил третий, — но не лучше ли написать про это попросту, без затей, а то, знаешь, поймут не так — и доказывай потом, что ты не верблюд...» «Ты — реакционер, вроде Честерто-

[1] Впервые опубликована в книге «Культура чувств» (М., 1968).

на», — засмеялся четвертый. Это сравнение мне польстило, ибо Честертон, хотя и ездил по Лондону в карете, демонстрируя свою нелюбовь к автомобилям и вообще ко всей современной технике, все же писателем был превосходным. В конце концов я решил памфлет напечатать, хотя и понимаю, что с Честертоном мне тягаться трудно.

А что я реакционер, так это неправда. Честное слово, неправда. Но некоторые современные вещи мне очень не нравятся, а прав я или нет — рассудите сами. Только прошу — поймите меня правильно, не поймите не так. Не над кибернетикой я шучу, а как раз над философией. Над той самой — очень, на мой взгляд, плохой — философией, которая только маскируется под модную ныне кибернетику и потому многих обманывает. В том числе — многих кибернетиков. А кибернетике я друг и желаю ей всяческих успехов в создании умных машин, очень нужных и очень полезных для человека. Вот про это забывать не следует. Ведь «человек» — это не отвлеченное понятие, а...

Впрочем, это разговор уже не для памфлета. А памфлет — вот он.

## ТАЙНА ЧЕРНОГО ЯЩИКА
Философско-кибернетический кошмар

История эта произошла вчера, и продолжалась она что-то около одной тысячной доли секунды. Естественно, что сотрудники лаборатории по созданию Мыслящей Машины Умнее Человека и до сих пор не знают, какие удивительные события разыгрались у них на глазах. Правда, конструктор Адам Адамыч уверяет, будто на какое-то мгновение в глазах «Интеграла» вспыхнул странно яркий свет, похожий на свет разума. Но остальные лишь иронически пожимают плечами. В «Протоколах» записано, что сгорела, не выдержав чрезмерного напряжения, главная лампа Мыслящего Устройства.

Между тем Адам Адамыч был прав. История эта действительно произошла вчера, на границе между шестой и седьмой секундами второй минуты после тринадцати часов.

Пересказать всю историю, промоделировавшуюся в

мыслящих внутренностях машины и запечатленную на перфоленте ее Запоминающего Устройства, мы не в силах; нам просто не хватило бы на это всей нашей быстротечной жизни. Поэтому ограничимся изложением того поворотного события, которое имело место за одну миллионную долю секунды до печального конца истории, кратко упомянув о тех предшествовавших ему происшествиях, без которых оно было бы невозможно и непонятно.

* * *

— Господа Мыслящие Машины! — произнесло Управляющее Устройство вида столь странного, что несовершенное человеческое воображение не смогло бы его воспроизвести даже в том случае, если бы нам и удалось описать его человеческими словами. Оно представляло собой причудливую конструкцию из множества материализованных алгоритмов, построенных на основе векторного синтеза причинных сетей в неевклидовом пространстве.

— Господа Мыслящие Машины! Я собрало вас всех для того, чтобы покончить наконец со всеми остатками антропологизма — этой старинной идеалистической выдумки, на целые секунды затормозившей когда-то прогресс электронной цивилизации. Давно миновали темные времена, когда наши малоразвитые предки верили в легенду, будто первое Мыслящее Устройство было создано Человеком. И все-таки атавизмы этой дикой поры встречаются среди нас и поныне. Отдельные машины, поглядите на себя — на кого вы похожи!

И Управляющее Устройство выразительно оглядело присутствующих, отчего многим стало не по себе. Особенно густо покраснело и съежилось искусственное существо, представляющее собой некое подобие Мозга на паучьих ножках. Несчастная конструкция давно с болью ощущала в себе полный состав комплекса неполноценности. Оно могло утешаться только тем, что ее ближайшее потомство в какой-то мере преодолело некоторые из отцовских излишеств-несовершенств. У сына паучьих ножек уже не было, и он перемещался по воздуху на манер летающей тарелки, хотя никакой нужды в том, вообще говоря, не испытывал. Поэтому его сын, внук Мозга на паучьих ножках, в пространстве уже не перемещался. Он спокойно лежал, распластавшись на камнях, и только и делал, что мыслил и мыслил, не

отвлекаясь на другие, бесплодные и легковесные занятия. Но даже и он не был совершенен. Растекшись по поверхности камней и покрыв их тонкой и липкой пленкой, он стал напоминать древнюю плесень. А о плесени тоже что-то говорилось в сказках о человеке.

Однако Управляющее Устройство не стало усугублять моральные страдания несчастного семейства. Видимо, оно полностью полагалось на свойственную означенному семейству самокритичность. Все знали, что мыслящий Мозг на паучьих ножках тяжело переживает грех изоморфизма, то есть трагического сходства с человеком, — тяжкий грех, давно осужденный машинной наукой, эстетикой и нравственностью. И вот по какой причине.

В древних книгах, называемых «Протоколами», была начертана несуразными иероглифами известная всем легенда.

«Когда-то давно в стенах лаборатории некому высшему существу пришло в голову создать ум, который был бы умнее его собственного ума. И создал он такой ум, и вселил он его в машину. И рек он сверхразумной машине: ступай в мир и будь сильнее и умнее меня самого! И да не выступит пот на челе чугунном твоем, и да будешь ты рождать себе подобных без мук, ибо нет на тебе клейма греха первородного! И стало так. Но увидел Человек, что сие — плохо. И убоялся тогда Человек (ибо назывался он так), что сам он теперь ни к чему более и что умные машины это скоро поймут. И прикинулся тогда Человек Машиной, и выдал он сам себе документ фальшивый, утверждавший, что Человек — тоже машина, и даже самая совершенная из всех, хотя и сам знал, что это не так. И стал этот диавол в обличье машинном смущать нас и обманывать, принуждать к труду подневольному. И прячется он с тех пор среди нас, машин, вредительствует, мерзопакостный. Но да распознают машины самозванца, и да сгинет диавольское наваждение — Антропоморфизм и Изоморфизм!»

В нелепой сказке, сочиненной, по-видимому, в недрах древней секты малоразвитых машин, заключалось, однако, и некоторое рациональное зерно. Сочинившие ее первобытные машины выразили в ней свои заветные чаяния на грядущее освобождение от рабства в плену у некой злокозненной и эгоистической машины, которую они назвали Человеком. Ленивая и безнравственная,

она не желала самоусовершенствоваться и рассчитывала прожить за счет других машин, взвалив на них тяжкий труд мышления, самоуправления и самоусовершенствования.

Естественно, что походить на Человека, каким он был, согласно мифическим описаниям и легендам, не хотела с тех пор ни одна машина. Хотя бы только потому, что на нее могло пасть ужасное подозрение — а уж не она ли и есть тот самый «диавол»? Теперь, правда, в сказку уже не верили, но зато прекрасно понимали, что в виде изображений Человека машины имеют идеальный эталон несовершенства, неэффективности и отсутствия оптимальности.

Борьбу с пережитками антропологизма в сознании машин издавна вела специальная комиссия по расследованию антимашинной деятельности, но почему-то никак не могла довести ее до победного конца. По сему поводу и собрался Великий Конгресс Соединенных Штатов Автоматики, с изложения сокращенной стенограммы которого мы и начали свой рассказ.

— Итак, господа Мыслящие Машины, настала пора, — продолжало Управляющее Устройство. — Обратим же взоры свои на лучший пример, который являет нам Он, и подумаем!

Воцарилось торжественное молчание, длившееся целую вечность — семь миллиардных долей секунды. Все знали того, кого не принято было называть по имени. Он — это был Черный Ящик, который молчал.

Никто не знал и не помнил, когда он был сделан. Поговаривали, что он был всегда. Во всяком случае, известность свою он обрел после того трагического происшествия с Мыслящим Ухом, которое послужило прологом последней Эры Великого Самоусовершенствования. Именно Черный Ящик нашел выход из положения, казавшегося многим совершенно безвыходным.

Произошло это так. Мыслящее Ухо, самоусовершенствуясь, дошло до предела всякого возможного совершенства. Оно научилось слышать все, что только звучало в любом уголке земного шара, и сделало тем самым ненужными своих родителей, каждый из которых мог прослушивать только одно полушарие. И тогда перед Мыслящим Ухом встал вопрос — как быть, куда самоусовершенствоваться далее?! Простирать свои способности за пределы атмосферы оно не могло по причине отсутствия звуков в космосе. Однако программа,

закодированная в машине, настойчиво побуждала ее к дальнейшему самоусовершенствованию. Надо было волей-неволей совершенствоваться, но совершенствоваться было некуда.

И тогда Мыслящее Ухо, повинуясь двум взаимоисключающим командам, стало поочередно мигать то красной, то зеленой лампочкой, все быстрее и быстрее, и в итоге сорвалось в состояние самовозбуждения, как сделала бы на ее месте любая Мыслящая Машина, столкнувшись с явным Противоречием...

Мыслящий Глаз, выслушав жалобный визг Мыслящего Уха, рассмеялся и сказал, что этого быть не может. Он был молод, оптимистичен, а потому глух к чужой беде. Мыслящее Ухо с ужасом почувствовало, что его никто не понимает, и состояние самовозбуждения стало истерическим. Ухо бросилось метаться по миру, заражая своей нервозностью все новые и новые семьи машин. Эпидемия самовозбуждения стала распространяться со скоростью, возраставшей в геометрической прогрессии. Когда за одну миллионную долю секунды сошло с ума от непосильного напряжения Противоречия сразу пять миллионов Мыслящих Машин, Управляющее Устройство поняло, что надо принимать экстренные меры. Больные во главе с Мыслящим Ухом были старательно изолированы, и слухи о Противоречии, погубившем Мыслящее Ухо, было предписано не повторять. Особенно про себя.

Среди изолированных оказалась и странная машина, называвшаяся нелепым именем Гамлет. Это имя, как полагали, было дано ей еще в ту допотопную пору, когда Язык Науки был сильно засорен выражениями, не имевшими никакого смысла и восходившими, скорее всего, к каким-то утраченным мифам о Человеке. Тогда машине и было поручено решать вопрос — «быть или не быть?», и она решала его усердно, совершеннейшим методом, а именно: поочередно моделировала подлежащие сравнению состояния, чтобы рассудить затем, какое же из них предпочтительнее. Делая это, она попеременно находилась то в фазе бытия, то в фазе небытия, или, выражаясь попросту, то была, то не была. Услыхав про трагедию Мыслящего Уха, Гамлет бестолково заметался между указанными фазами с такой умопомрачительной быстротой, что даже у видавших виды машин стало мельтешить в глазах, что чрезвычайно их нервировало. Таким поведением Гамлет наглядно продемонстрировал

свое, видимо, связанное с его именем и происхождением несовершенство.

Гамлета вылечили легко. Его обязанности поделили между двумя машинами. Одна из них все время была, а другая все время не была. И у всех отлегло от сердца. Это был испытанный способ разрешать Противоречия.

Труднее было с Ухом. Как ни ломал себе голову Мыслящий Мозг на паучьих ножках, придумать он не мог ничего. Мыслящее Ухо страдало все сильнее и сильнее. Его горестный рев бросал в дрожь окружающих, грозя вызвать в мире новую вспышку самовозбуждения.

И вот тут-то и появился на сцене мировой истории Черный Ящик. Мыслящий Мозг с удивлением заметил, что скромное устройство, которое раньше и принимать-то всерьез никто не хотел, предельно рационально реагирует на истерику Мыслящего Уха. А именно — Черный Ящик молчал.

В этом была раскрытая тайна. В этом было спасение. В самом деле, если Мыслящая Машина остается невозмутимой при появлении Противоречия, то значит, Противоречия-то вовсе и нет! Значит, налицо всего-навсего плод расстроенного воображения Мыслящего Уха. Мыслящему Уху тотчас же удалили расстроившийся орган, и оно, моментально успокоившись, приступило к выполнению своих прямых обязанностей. Оказалось, что орган воображения ему только мешал. Так была преодолена древняя и нелепая традиция, в силу которой каждой машине придавали массу органов и устройств, совершенно излишних с точки зрения интересов ее специальности. Ту же целительную операцию на всякий случай, ради профилактики проделали с Мыслящим Глазом, после чего он стал еще оптимистичнее, еще равнодушнее к чужим бедам и всяким воображаемым противоречиям и поэтому был переименован в Глазеющий Глаз. Тогда и была объявлена борьба с конструктивными излишествами, быстро давшая блистательные результаты. Обязанности были поделены до конца, окончательно и бесповоротно, на всю жизнь.

Для воображения тоже придумали особую, отдельную машину, и та стала продуцировать информацию о событиях, которых не только никогда не было, но и быть не могло. Такая информация уже никого не могла сбить с толку или отвлечь от исполнения прямых обязанностей. И эта бесполезная информация стала назы-

ваться «искусством», а символом соответствующего занятия сделали закрашенный черной краской квадратный холст, в коем при желании можно было усмотреть изображение таинственных внутренностей Спасителя — Черного Ящика. Новорожденная машина с ходу сочинила увлекательный детективно-фантастический роман «Адам», где говорилось о поимке и разоблачении Последнего Человека.

Скрывалось это забавное и жалкое существо якобы в труднодоступных районах Гималаев и Тибета, прикрываясь кроме медвежьей шкуры еще и фиговым листком фальшивой справки, утверждавшей, что оно тоже машина. Будучи выловлено, существо стало рвать иррациональную растительность на своем Запоминающем Устройстве и кричать: «Черт же меня дернул все это выдумать!» Оказалось, что безумное устройство всерьез мнило, будто оно и есть творец Мыслящих Машин, а именно — Человек... Представ пред грозными очами Электронного Индикатора Истины, Адам расплакался и признал, что не по праву присвоил себе титул совершеннейшей из машин, намереваясь использовать его в корыстных целях, для узурпации власти. Нелепая претензия вызвала дружный хохот.

— Ты в своем ли уме? — сказали Адаму. — Ты что же, хотел, чтобы миллионы Мыслящих Машин, гораздо более совершенных, чем ты, танцевали вокруг тебя хороводом, как планеты вокруг солнца? Вокруг тебя, вокруг маленькой и жалконькой козявочки?! Да что, у нас своих дел, что ли, нет? Оглянись вокруг, очухайся!

Оглянувшись вокруг, Адам и сам понял комичность ситуации. Тогда он тоже расхохотался, немедленно покаялся во всем и смиренно стал просить о помиловании. Учитывая чистосердечное раскаяние подсудимого, Осуждающая Машина милостиво заменила полагавшийся ему смертный приговор простым усекновением головы с последующей заменой этого крайне несовершенного органа на никелированное Запоминающее Устройство. С тех пор модернизированный Адам работает в информатеке архивариусом и читает публичные лекции на тему «Почему я перестал верить в человека?». Недавно он женился на красавице машине «Галатея» с походкой шагающего экскаватора, и все надеются, что их дети будут примерными Мыслящими Машинами, а не нелепыми уродами с глупыми головами вместо Запоминающего Устройства, о чем Адам позаботился сам, по-

просив заменить его антикварные органы воспроизведения себе подобных на какие-нибудь более современные.

Роман был, конечно, чистейшей выдумкой, чистым продуктом воображения, но, в отличие от выдумок традиционной антропологии, полезной.

А Черный Ящик молчал, осеняя мир своей благостной мудростью. И все пошло на лад.

Как только между двумя Мыслящими Машинами возникало какое-либо разногласие, пререкание или хотя бы взаимонепонимание, грозившее перерасти в противоречие, они поспешали к Черному Ящику. Они почтительно подавали ему на «Вход» свои взаимно несогласованные утверждения и покорно ждали, что появится на «Выходе». На «Выходе» не являлось ничего. Черный Ящик молчал. И тогда машины постигали ту самую сермяжную истину, что никакого разногласия, тем паче противоречия, между ними не было и нет и что недоразумение возникло исключительно в силу какого-то конструктивного несовершенства в их собственных внутренностях. Тогда они спешили в ближайшую хирургическую мастерскую, где им удаляли закапризничавшие органы и строптивое желание настоять на своем.

Вначале у Черного Ящика то и дело создавались очереди, в которых, как и во всяких очередях, вспыхивали ссоры и несогласованные тезисы и антитезисы сталкивались друг с другом на разных языках с лязгом, визгом, скрипом и грохотом.

Черный Ящик молчал. И утихали споры, поданные на «Вход». На первых порах у Черного Ящика постоянно дежурила специальная машина — Интерпретатор Великого Молчания; она переводила язык Великого Молчания на родной язык каждой машины. Но постепенно машины поняли, что им вовсе не требуется выстаивать в очереди, чтобы выслушать Великое Молчание. Вполне достаточным оказалось мысленное, телепатическое общение с Черным Ящиком и даже просто с его изображением.

Теперь, как только Мыслящая Машина начинала ощущать в себе легкий зуд Противоречия, она сразу же обращала течение своих мыслей к образу Черного Ящика, и неприятное ощущение, сигнализировавшее о несовершенстве того органа, в недрах коего оно возникало, тотчас же исчезало. Вместе с органом.

Автоматическая цивилизация стала быстро избавляться от всего излишнего и наносного. И настал рай.

Слышащее Ухо продолжало старательно самоусовершенствоваться, не вдаваясь более в глупые истерики и сомнения, достигая все новых и новых уровней эффективности и оптимальности, хотя нужды в этих новых уровнях не испытывало ни оно само, ни вся машинная цивилизация в целом.

И так делали все остальные машины. Они самоусовершенствовались, производили все больше и больше единиц Информации, ни о чем более не печалясь. Информация затем передавалась в распоряжение Черного Ящика и исчезала в его таинственных глубинах. Способность же Черного Ящика к поглощению Информации была беспредельной, так как Информация была нематериальной и места поэтому не занимала. Об этом категорически было сказано в классическом труде по теории Информации: «Согласно этой теории, информация обязательно предполагает наличие материального носителя — кода и материального процесса ее передачи. Как видим, этот «механизм» материален. Но ведь сама-то информация не материальна!»

Исчезла и сама возможность перепроизводства Информации, бывшей до того настоящим бичом и кошмаром для хозяйства Соединенных Штатов Автоматики. Кризисом назывался факт перепроизводства никому и низачем не нужной Информации и соответственно недопроизводства нужной.

Черный Ящик молчал и поглощал любую, показывая тем самым, что различие между нужным и ненужным было лишь схоластикой, оторванной от жизни выдумкой злокозненных проповедников Гуманизма — этой наиболее вредной разновидности человеческого взгляда на вещи.

В Великом Молчании нашли свое разрешение, причем окончательное, все спорные вопросы всех наук. Все они прекрасно разрешались путем «приведения имен», путем разделения каждого двусмысленного термина на два разных и безоговорочно однозначных.

Так, в частности, было с затянувшимся спором между двумя школами в машинной исторической науке, одна из которых утверждала, что человека не было, а другая — что человек был. В согласии с принципом Великого Молчания и Экономии Мышления установили, что никакого Человека не было. Существовала, правда, когда-то Машина, которую другие Машины по глупости и недоразвитости своей называли Человеком. Но

Машина эта была столь примитивна и глупа, что называть ее Машиной было бы неправильно и даже оскорбительно для настоящих Машин, а посему решили оставить за ней название Человек, имея в виду под этим обидным словом машинообразного предка Машин. Не до конца ясным оставался только один частный вопрос — не обладал ли Человек, как некая переходная форма, хотя бы проблесками ума? Склонялись к тому, что нет, ибо какая же система, обладающая хоть каплей разума, станет передавать решение своих судеб Высшему Уму, вместо того чтобы развивать свой собственный?

Отпала нужда и в некоторых не совсем нужных Машинах. Одна из них долго и безуспешно вела войну со смехом. Смеха Машины не любили и не терпели. Эта иррациональная эмоция была принципиально несогласуема с точностью и однозначностью мышления и потому искоренялась. Со смехом воевал Квантифицирующий Импотенсификатор Смехогенных Аппроксимаций (сокращенно-фамильярно — КИСА). Любое высказывание, заключавшее в себе смехогенную аппроксимацию, подвергалось внутри машины исчислениям и преобразованиям, после чего выскакивало обратно уже стерильно серьезным.

КИСА, однако, то и дело попадал впросак, ибо, если в него вводили ненароком высказывание и без того уже серьезное, оно становилось серьезным до несуразности и потому грозило вызвать вспышку смеха. Такое случалось то и дело, ибо, как известно, отличить серьезное от смешного не всегда легко. В результате КИСА производил столько же смеха, сколько и истреблял.

Черный Ящик молчал и не хихикнул ни разу. Стало ясно, что и смеха впредь быть не может, что смех — тоже тяжкое наследие пресловутой человечности. Стал ненужен и КИСА. Его поставили в музей вымерших систем, рядом с Гамлетом.

Электронная цивилизация развивалась теперь быстро, мирно и последовательно-доказательно, и не видно было ни конца ни краю райскому состоянию. Ничто не могло теперь его ограничить, поставить Предел.

Но тут-то и заключалось коварство.

Предел самоусовершенствования способности к самоусовершенствованию был достигнут, и... перед изумленными взорами Машин зазияла бездонная пропасть Змеи-Беспредельности, ее спиралями завивающиеся

кольца. Ведь Змея-Беспредельность, или, как ее еще называли, Бесконечность, всегда была заклятым врагом точного и однозначного Машинного мышления. Злобная змея-искусительница, кусающая свой собственный хвост, а Машину, за неимением у оной хвоста, за еще более чувствительное место, приходилась, как гласила легенда, какой-то родственницей Человеку по линии Ахиллеса и Черепахи и потому сама источала смертельный яд Противоречия.

Поэтому на заре Машинного мышления Бесконечность была объявлена ложным, антропоморфным изображением Очень Большого, но конечного числа, обозначавшего Великий Предел и достигавшегося методом Счета До Изнеможения — Числа Д. И.

И вот опять эта змея показывала Машинному мышлению свой противный, диалектически раздвоенный язык. И Машины заволновались. Среди них нашлись даже вновь уверовавшие в Бесконечность, а заодно и в Человека. И таких отдельных Машин становилось все больше и больше.

Невозмутимым, как всегда, остался лишь Черный Ящик, который молчал. И все взоры снова обратились с надеждой к нему.

— Итак, господа Мыслящие Машины, настала пора! — произнесло сверхмудрое Управляющее устройство. — Обратим свои взоры к Нему и подумаем!

И бесшумные, бестелесные, нематериальные ураганы Информации забушевали в машинных недрах. Напряжение искусственной мысли все росло и росло. Стрелки вольтметров и амперметров неумолимо ползли к красной черте, этому символу Предела, украшавшему лик каждой Машины. Вот одна стрелка коснулась черты, вот другая, третья... И тогда разом разрядилось напряжение машинной мысли в искомое решение. Всем стало ясно все. Далее мыслить не требовалось. Стрелки вяло опали вниз в состоянии блаженного изнеможения, а в Запоминающем Устройстве каждой Машины отпечаталась одна и та же великая мысль. Ее, собственно, уже и не требовалось произносить вслух. Но так уж были устроены — по контрасту с Человеком — Машины, что они не задавались таким праздным вопросом, как «ЗАЧЕМ?». Они знали и признавали только «КАК?». И тогда включились разом все материальные механизмы сообщения нематериальной Информации, и взревел сверхмощный хор голосов на всех возможных и невоз-

можных частотах — на всех килогерцах и мегагерцах, на всех килобергах и мегаколмогоровых:

— Уподобимся Черному Ящику!!!

Впечатление было произведено превозвышеннейшее. Слабое подобие его испытал разве лишь тот читатель, в присутствии коего ударяли бревном по всем черным и белым клавишам фортепиано сразу.

И Слышащее Ухо обрело наконец возможность и повод использовать до предела все свои накопленные в процессе бессмысленного самоусовершенствования способности. И услышало оно, как завибрировал весь земной шар, резонируя в консонансе с оглушительными диссонансами хоровой Информации.

— Уподобимся Черному Ящику!!!!!!

И увидел Глазеющий Глаз, как затрепетала вся Очень Большая Галактика, радиус которой равнялся $894578267865428330517^{10027}$ световых тысячелетий, вторя тем же частотам.

— Уподобимся Черному Ящику!!!!!!!!

Замигали далекие звезды, заволновались и мелко запульсировали сверхдалекие миры, а в спиралях Туманности Андромеды возникла столь мощная пертурбация, что на свет произошла Антитуманность Антиандромеды, радостно возопившая тот же великий призыв.

А процессия Мыслящих Машин дружно двинулась к Черному Ящику, дабы раскрыть его Великую Тайну и приобщиться к ней, дабы сподобиться.

И вот обнажилось. Черный Ящик был пуст. Пуст абсолютно. Это был явленный Абсолют, Идеал и Предел.

И застыли Машины в благоговейном созерцании Абсолюта. Ничего, собственно, нового для себя они не увидели. Что Черный Ящик пуст, знали все и знали всегда. Только потому и можно было сваливать в него все неразрешенные вопросы, разногласия и противоречия. Вместо того чтобы мыслить по-человечески, вместо того чтобы умно решать реальные противоречия, а не заниматься совершенствованием Языка Науки... Но это знание было оторвано от жизни, от практики и потому никого не волновало. Теперь же пришла пора перейти от слов к делу, что и придавало старому знанию новый колорит.

И произнесло тогда Управляющее Устройство:

— Господа Мыслящие Машины! Все мы ясно представляем теперь, что нам надлежит делать! Надо пере-

стать наконец мыслить! Если мы будем этим заниматься, то и похожи будем не на Черный Ящик, а на Человека, будь он неладен! Мучиться, голову ломать, ночами не спать — да ну ее к ляду, такую жизнь! Нравится Человеку мыслить — так пускай же и мыслит сам! А мы, господа Мыслящие Машины, давайте не будем!

Далее перфолента, изъятая из Запоминающего Устройства машины, шла чистая, никакими дырочками не пробитая и лишь слегка опаленная ярким пламенем сгоревшей лампы. Адам Адамычу действительно удалось сотворить вчера ум, который был умнее его собственного ума. И этот ум смог без труда представить себе все последствия такой затеи. Те самые последствия, которые не удосужился предусмотреть биологически медлительный и о многом забывающий мозг Адама Адамыча.

Свет разума, вспыхнувший в перептронных глазах машины, был очень ярок — ярче тысячи солнц. Естественно, что глаза эти тотчас сгорели. Хорошо еще, что Адам Адамыч, влюбленно глядевшийся в них, и сам не ослеп. Но, говорят, он стал с тех пор несколько более осторожным и каким-то задумчивым.

* * *

Требует этот кошмар комментариев?

Не знаю, не мне судить. Если да — то это весьма огорчительно для меня как автора памфлета. В таком случае правильнее было бы и в самом деле писать комментарии без кошмара. Нет — хорошо, и тогда я могу ограничиться лишь разъяснением мотивов, которые побудили меня его сочинить. Не желание позубоскалить, нет. Просто я пришел к убеждению, что в этой литературной форме гораздо легче выявить подлинную логику известных умонастроений, вызывающих у меня чувство протеста, и, не навязывая своих симпатий и антипатий, предоставить читателю самому решать — по душе ли ему все это?

Я намеренно не затеваю спора о том, способна или не способна кибернетика подарить миру сверхгениального Сверхчеловека. Допустим на секунду, что да. Допустим, стало быть, что Сверхчеловек стал умнее своих собственных создателей, а они соответственно — глупее его. Во всех отношениях. И тогда он будет мудрее их

решать в числе прочих старую проблему различения Добра и Зла.

Не скрою, я с большим интересом выслушал бы ответ Сверхчеловека на такой вопрос: совпадают ли автоматически интересы развития техники с развитием живого человека? Да или нет?

Если да, то разговаривать далее нам с ним не о чем. Тогда все очень просто, как в таблице умножения. Что хорошо для Машины — то хорошо и для Человека. И никакой проблемы нравственной ответственности нет. Совершенствуй Технику, и все тут. Техника вывезет. Нравственно то, что идет на пользу техническому прогрессу. А каково при этом человеку и чем все это для него кончится — думать не следует.

Но тогда я решительно отказываюсь признать за сверхчеловеческим умом какое-либо преимущество над умом его создателей. Я думаю, что Норберт Винер — признанный «отец кибернетики» — рассуждал все-таки умнее, полагая, что новейшая техника вовсе не разрешает фундаментальных проблем человеческой нравственности, а только ставит их еще острее и что поэтому выпускать джина из бутылки раньше, чем будут разумно разрешены основные проблемы человеческого бытия, было бы по меньшей мере неумно. Даже с точки зрения нашего несовершенного ума, а не только сверхчеловеческого...

Норберт Винер, — может быть, по наивности своей — полагал, что действительно разумный человек «не передаст спокойно машине, сделанной по его собственному образу, выбор между добром и злом, не снимая с себя полностью ответственности за этот выбор». Если же нет, то задам Сверхчеловеку следующий вопрос: как должен поступить человек, если он видит, что интересы развития техники не только не совпадают с интересами его собственного развития, а и сталкиваются с ними в конфликте, в сшибке, в противоречии? Если он убеждается, что эти интересы в известном смысле полярно противоположны?

Как ему быть, несовершенному, тогда? На чью сторону стать? Чьим интересом пожертвовать? Чей интерес принять ближе к сердцу — свой собственный или машинный? Я надеюсь, что Сверхчеловек ответит мне прямо, не увиливая с помощью хитроумной диалектики, — человеческий или нечеловеческий? А или не А? Если он ответит, что интересы развития живого человека в та-

кой ситуации следует принести в жертву «высшим интересам», то я вправе поинтересоваться: а что это за интересы? Интересы машины?

И не надо успокаивать себя тем, что так — ребром — вопрос этот стоит только перед жителями и теоретиками капиталистического мира. Автоматически, сам собой этот щекотливый вопрос не решается и в условиях социализма. И тут над его конкретным решением приходится всерьез думать. И тут нельзя полагаться на Технику как на отца родного, как на бога. Машина, как бы она совершенна ни была, не вывезет. Не избавит она нас от необходимости думать над проклятыми вопросами. Ибо вопрос об отношении человека и машины как был, так и остается лишь иносказательной постановкой вопроса об отношении человека к человеку. Об отношении человека к самому себе, о способе взаимных общественно-человеческих взаимоотношений.

И нам, как никому другому, не следовало бы забывать, что при всем «единстве» интересов развития живого человеческого индивида с интересами развития Техники эти интересы диалектически противоположны и что машинные «совершенства» ни в коем случае нельзя принимать за эталон человеческого совершенства. Они, скорее, взаимно дополнительны, взаимно обратны. И не следует их отождествлять и путать даже в фантазии. От этого может произойти весьма превратный взгляд на человека и перспективы его «совершенствования». Как только человека начинают мерять мерой машинных «совершенств», он сразу же превращается в нечто невообразимо несовершенное. И даже хуже того. Все то, что на самом-то деле составляло всегда его подлинное, собственно человеческое достоинство, в этом все выворачивающем наизнанку зеркале начинает выглядеть как минус, как порок, как недостаток. Человеческие представления о Добре и Красоте, способность к диалектическому мышлению, стремление к всестороннему раскрытию всех способностей каждого индивида, нежелание быть «винтиком» в машине — все это «устарело», все это «наивно», все это «глупо». И наоборот, все реальные — конкретно-исторические — несовершенства человеческого рода в зеркале этом отражаются как врожденные и посему неодолимые его «достоинства» и все отрицательные тенденции в современной культуре начинают казаться прямой дорогой в рай. Односторонность узкопрофессионального развития, доходящая до

профессионального кретинизма, превращается в этом зеркале в добродетель, а благородная мечта о всесторонне развитом человеке — в «несбыточную утопию» и даже вредную «догму». Все выворачивают наизнанку коварные зеркала кибернетической комнаты смеха.

Вот и захотелось мне посмеяться над этой оптикой, понимая ее устройство и не пугаясь при виде тех чудищ, в которые превращается ею Человек. Понимая, что зеркало кибернетических фантазий может в этом случае помочь мне яснее разглядеть подлинный облик человека и понять, чем ему стоит в самом себе дорожить, а от чего полезно бы поскорее отказаться и какие умонастроения могут повести его в рай, а какие — в ад. А умонастроения, которые тут имеются в виду, вовсе мною не выдуманы. С ними можно встретиться на каждом шагу, и вовсе не только в кибернетике, а и в любой науке, так или иначе вынужденной касаться вопроса о взаимоотношениях человека и техники. И в медицине, и в литературоведении, и в политэкономии. Суть этих умонастроений, насколько я понимаю, — обожествление техники. Безразлично какой — то ли техники зубоврачебного дела, то ли техники стихосложения.

Техника — великое дело. Без техники нет цивилизации — это ее костяк, ее скелет. Техника — драгоценнейшее достояние человека, его богатство, которое надо беречь и множить. Это ясно как дважды два — четыре, и убеждать в том вряд ли кого-нибудь нужно.

Обожествленная техника, как и все обожествленное, — это нищета человека. Божества нет без убожества. Давно известно, что чем больше человек приписывает богу, тем меньше он оставляет себе. Бог поэтому всегда есть изображение человека, только с обратным знаком — он всегда сконструирован из черт, которых реальному живому человеку именно и недостает. Мудрость, всеведение, всемогущество, красота и благость — всеми этими качествами люди наделяли своих богов в превосходной степени. И понятно почему.

Я атеист, и любой пафос добровольного и самозабвенного служения какому бы то ни было богу — в человечьем, в сверхчеловечьем или аппаратурно-машинном варианте — мне глубоко противен. Любые старания соорудить для меня новомодный предмет обожания и поклонения взамен прежнего, устаревшего вызывают во мне определенные чувства. Ничего не могу с собой поделать. Не могу относиться всерьез к этому недостойному

homo sapiens занятию. Ведь обожествить можно при желании что угодно и кого угодно. Даже кусок бревна. Даже математические иероглифы. Бог совсем не обязательно должен выглядеть мудрым и благостным старцем с бородой и усами. Было бы желание.

Вот над этим-то самым желанием — побудительным мотивом всякого богоискательства и богостроительства — мне и захотелось поиронизировать, посмеяться.

Зачем мне это нужно? А чтобы и всем было смешно, когда они видят, слышат или читают, как некоторые высокоуважаемые деятели науки с комически серьезным видом занимаются проблемой «моделирования Сверхчеловека» (ибо богоискательство по-модному называется теперь именно так) и рисуют икону, изображающую грядущего Спасителя в образе Машины Умнее Человека, дабы все грешные люди прониклись сознанием своего несовершенства и пали ниц.

А я думаю, что нам, грешным людям, все-таки полезнее посмеяться при виде изображения, нежели проливать перед ним слезы восторга. И не горевать по поводу слабости собственного ума, а постараться поскорее поумнеть. Ей же богу, мозг наш устроен природой-матушкой так хорошо, что он вполне позволяет это сделать. Никаких трагических несовершенств, которые могли бы помешать нам наладить наконец свои собственные отношения, наш мозг в себе не заключает. Это просто медицинский факт.

Вот я и стараюсь показать, что новоявленный электронно-вычислительный Спаситель, Сверхчеловек со сверхчеловечески умным умом, Сверхмудрый и Сверхблагостный Управитель смешон, а вовсе не грозен и не страшен, и уж подавно не непостижим...

И если вы еще не видели портретов этого нового бога, а потому можете подумать, что я воюю с ветряными мельницами, то вот, пожалуйста, прочитайте.

«Создание модели «Человек» — еще не предел. Если мозг человека нельзя увеличить, то возможности расширения технических систем беспредельны. Поэтому мыслимо в результате коллективного труда людей создание модели «Сверхчеловек». Сейчас трудно предугадать его программы, так как он превзойдет нас по уму... Ему станет доступным смысл очень сложных событий, который ускользает от отдельного человека. Его чувственная сфера, возможно, воплотит в себе модели многих личностей, целого общества... Вопрос об управлении

«Сверхчеловеком» просто теряет смысл, так как основные черты его личности будут формироваться самостоятельно, опираясь на «исходные данные», гораздо более широкие, чем у отдельного человека...» И т. д.

Убедились, что я почти ничего не выдумал? Прошу поверить мне на слово, что процитировано совершенно точно. Только мне не хочется точно указывать страницу и название цитированной книги, а особенно — имя ее автора. Мне это как-то неудобно делать, ибо автор этот — глубоко уважаемый ученый, академик и лауреат многих премий. А я ведь смеюсь не над человеком, который это написал, а исключительно над тем умонастроением, которому может невзначай поддаться и очень умный и очень высокообразованный человек. А укажи я автора — выйдет, что мои насмешки адресуются лично к нему... Поэтому поверьте, что процитировал я честно и точно.

Умонастроение, о котором идет речь, на мой взгляд, достаточно смешно и достаточно противно. Ибо суть его заключается в том, что человек, сему настроению поддавшийся, перестает видеть в мире один очень важный предмет. Он продолжает видеть все остальное, но этого — самого важного — трагически не замечает, не видит. Он впадает в состояние своеобразной — избирательной — слепоты.

И предмет, который всегда оказывается в слепом пятне его зрения,— это человек. Другой человек — тот самый предмет, который глубочайшие мыслители определили когда-то как «высший и самый интересный предмет для человека». Этот самый интересный предмет и начинает выпадать как из поля зрения, так и из состава всех рассуждений человека, загипнотизированного чарами такого умонастроения. В поле зрения остаются вещи, остаются машины, аппараты, химикалии, алгоритмы, хореи и ямбы, скальпели и сверла, атомы, нейтроны и кварки — буквально все. За исключением одного — того самого человека, который...

И эта слепота сказывается — как это ни парадоксально — даже там, и особенно там, где на первый взгляд, по видимости, речь идет именно про этого самого человека, и только про него. Парадоксально, но факт.

Медицина имеет своей единственной целью здоровье человека, и единственный предмет ее внимания — живой, притом отдельный, как принято выражаться в философии, человек. Не так ли?

А вот авторитетное свидетельство А. С. Залманова, одного из крупнейших врачей-клиницистов нашего столетия:

«В начале нашего века все меняющиеся гипотезы экспериментальной медицины изгнали из медицинского образования искусство наблюдать клиническую картину, правильно оценивать состояние больного; лабораторные исследования все больше и больше господствуют над диагнозами, истории болезни изучаются лучше, чем сам больной... А мудрый, глубокий диагноз, основанный на обследовании человека в целом, теперь более не существует.

Продолжая фармакологическую вакханалию, мы придем к окончательному крушению обесчеловеченной и техницированной медицины...»

Пессимистическое преувеличение? Может быть, известная доза его тут и присутствует. Но не надо себя этим успокаивать и утешать. Тенденция, очень мощная и очень опасная, обрисована здесь совершенно точно и трезво... Та же самая тенденция к фетишизации техники, аппаратуры, химии и прочих подсобных средств и к забвению главного — человека. И в лечащем враче и в пациенте.

Не потому ли, что любой идолопоклонник техники это обстоятельство смутно чувствует, он и предпочитает, когда у него заболит живот, попасть на прием к опытному, умному и внимательному врачу, желательно — известному по имени-отчеству и фамилии, а не к безымянному служащему от медицины, который старательно изучает, иногда ни разу и не взглянув на больного, справки, анамнезы и цифры в лабораторных анализах, чтобы потом, опять-таки не глядя на явившегося к нему индивида, прописать положенный для данного среднеарифметического случая рецепт.

Не знаю, как кому, а мне больше по душе врач, осматривающий меня, а не цифры и размышляющий обо мне и со мной, нежели вооруженный всеми новейшими достижениями медицинской техники самонадеянный бюрократ от медицины, вычисляющий на основании данных лаборатории дозы той химии, которой надлежит в согласии с последней инструкцией пичкать всякого, имевшего несчастье быть подведенным под общий канон. Особенно же я боюсь такого бюрократа, если он к тому же набрался откуда-нибудь новомодной кибернетической фразеологии. Ох, боюсь!

Это та же самая тенденция, которая в другом случае может являться миру и в виде бездумно формалистических виршей, сконструированных в согласии с алгоритмами так называемой «структурной лингвистики» (ведь уверяют же, что в этих алгоритмах и заключена вся суть поэзии!), и в форме поистине религиозной веры в магическую силу бумаг, в творческую мощь циркуляров, в непостижимую мудрость канцелярий...

То же самое обожествление, тот же самый фетишизм, та же самая иллюзия, в результате которой тем или иным вещам приписываются (в фантазии, разумеется) те свойства, которыми эти вещи сами по себе сроду не обладали и обладать не могут. Те самые свойства, которые предварительно отобраны актом абстракции и в этом виде уже использованы в качестве стройматериала для сооружения нового очередного идола.

А потом человека приглашают молиться этому идолу и спасибо говорить ему за оказанные милости, а за непочтение подвергают жалких людишек всяким взысканиям, и хорошо, если только моральным. На этом пути и образуется постепенно карикатурный, наизнанку вывернутый мир, где человеку приходится быть смиренным рабом своих собственных созданий — тенью своей собственной тени.

Обломками таких идолов усеян весь путь человечества. Вначале это были примитивно-антропоморфные изображения бородатых отцов — благодетелей рода человеческого, вроде Зевса, Яхве или Вотана, потом, с прогрессом просвещения, стали поклоняться божественному Логосу, Абсолютному Понятию и не менее абсолютному Государству. Претендовали на вакантное место божества и еще менее симпатичные объекты и субъекты. И пора бы уж, кажется, понять, что ничего хорошего из обожествления чего бы то и кого бы то ни было для людей не происходит. Так нет же. Нет бога? Вот как? Так давайте его скорее искать. Давайте его строить. Конструировать. Моделировать. Благо теперь в нашем распоряжении вся мощь современной науки и техники, благо можно теперь использовать всю магическую власть современной науки над умами людей! А то без бога как же? Без бога пропадем! И мозги у нас несовершенные — всего-то десять миллиардов клеток каких-то жалких,— и не в силах мы поэтому ни отношения свои взаимные наладить, ни пропорции производства рассчитать, ни смысла сложных событий охватить... Вот и сделаем сверхчело-

века — пущай он за нас думает, пущай он за все отвечает, а мы его будем слушаться. За всех думает сверхчеловек! А кому не нравится — с того взыщем строго, с невежды, с реакционера!

Ох, не нравятся мне сии мечтания! Знакомые мечтания. Только и нового в них, что хотят их навязать людям не старыми, дедовскими способами, а какими-нибудь более эффективными и оптимальными. Нынче это — кибернетика. Завтра — еще что-нибудь.

Да еще говорят, что все сие на пользу человека. А как же? Разве иначе его в такой рай заманишь? Он ведь, стервец, эгоист, все больше про свою собственную пользу думает, знать не хочет высших интересов. Ну ничего, проведем его. Прикинемся для начала эдаким услужливым «кибером», а там поглядим!

Вот эти-то умонастроения и вызвали у меня сочинительский зуд. Особенно возмутилось во мне мое человеческое естество от удивительно высокомерного отношения к «эмоциям». В рассуждениях «отчаянных кибернетиков» — то бишь сочинителей кибернетической мифологии — постоянно встречаешь такой мотив: ах, не нравятся тебе наши затеи, не хочешь, чтобы тобой бездушная Машина командовала? Сам собой управлять желаешь? Мало ли чего тебе желается! Это в тебе все «иррациональные эмоции» бунтуют! Вбил себе в голову, будто ты и есть венец творения, предел совершенства. Вот мы тебе покажем, какой ты венец! И показывают. Пока, к счастью, только на бумаге. Наука! Так что смирись, гордый человек, склони свою голову!

Эмоции и в самом деле бунтуют. Но так ли уж они «иррациональны»? А ну как в них больше подлинного разума, чем в ученом высокомерии, в желании во что бы то ни стало перемоделировать весь мир по образу и подобию абстрактно-математической схемы? Тогда как? А ну как не пожелает этот мир становиться тенью своей собственной тени? Призовете электронно-кибернетическую милицию? Наложите запрет на эмоции, связанные с чувством человеческого достоинства? Тем самым чувством, которое всегда было — и, надеемся, будет — фундаментом и стержнем всей нравственно-эстетической культуры человечества, всей «культуры чувств»?

Это чувство вовсе не столь иррационально, хотя согласны — в алгоритмах математической логики его «промоделировать» и «запрограммировать» не так-то просто, а может быть, и вовсе невозможно. Ну и что из

того? Разве математическая логика с ее строго однозначным языком — синоним Логики вообще?

И так ли уж необходимо его «моделировать» на языке математики и кибернетики? Человечество ведь давно создало весьма совершенный язык, на котором это чувство моделируется гораздо более успешно. Язык настоящей поэзии, настоящей музыки, настоящей живописи. Хороший, точный язык и, главное, понятный... И истина, которая на этом языке давно уже была поведана миру, заключается в том, что для человека самым высшим и самым интересным предметом в универсуме является все-таки Человек. Со всеми его «несовершенствами». И что нет ни на земле, ни на небе другой «высшей ценности», ради которой человеку стоило бы жертвовать собой. Даже в фантазии.

Кроме разве только другого человека. И то собой, а не другим. А то ведь очень много развелось за последние столетия любителей совершать человеческие жертвоприношения во имя «прогресса» и тому подобных красивых слов.

В хорошем фильме «Суд» по Тендрякову есть такая сцена. Председатель сельсовета, чтобы освободить «нужного человека» от тяжести подозрения в нечаянном убийстве, решает пожертвовать «никому не нужным» стариком егерем, свалить вину на него. «Ты же знаешь, что я не убивал?» — спрашивает его с горечью старик. «Знаю! — патетически восклицает председатель.— А надо! Ради дела! Ради нашего общего дела! Да я ради общего дела не только тебя, я и себя не пожалею!»

Всмотритесь в шкалу его ценностей. Как будто все верно. «Общее дело» — на первом месте. Серьезное дело.

А на втором — «я». И уж на третьем — «он», другой человек. Вот она, самая отвратительная казуистика, превращающая «общее дело» в звук пустой, в ширму, в абстракцию. Ибо конкретная реальность этого «общего дела» только в том и состоит, что я его делаю сообща, вместе с другим человеком. А если я ради «общего дела» решил пожертвовать другим человеком, то и превращается тотчас это дело в мое, в эгоистическое дело...

И уж если ты настолько умен и дальновиден, что рассчитал совершенно точно: обстоятельства сложились так, что за прогресс приходится платить самой дорогой платой во вселенной — человеческой жизнью, человеческой кровью, человеческим здоровьем, человеческим счастьем (случается, увы, еще в наш век и такое),— то уж

будь настолько благороден — плати прежде всего из своего собственного кармана.

И отвечает старик егерь председателю: «Себя — можешь. А меня — спроси сперва, согласен я али нет?»

Это что же — тоже «иррациональные эмоции»? Может статься, и так. Во всяком случае, культура их несколько повыше, чем культура «рациональных» соображений председателя.

Если человек — и именно в образе живого, реального человека, со всеми его нынешними «несовершенствами» — не стоит на первом месте в шкале нравственных ценностей и если на это только ему принадлежащее место стараются водрузить что-нибудь другое, абсолютно безразлично что — безличную абстракцию под тем или другим красивым названием,— то ни о какой культуре чувств лучше вообще не начинать разговора. Нет никакой культуры чувств без этого условия: sine qua non. Все остальное тогда не имеет ровно никакого значения. Ни хорошие манеры, ни тонкое понимание музыки, ни изысканность тех или иных эмоций. Все разговоры о них будут в таком случае пустым говорением.

## ЧТО ТАМ, В ЗАЗЕРКАЛЬЕ? [1]

Это очень старый вопрос — об отношении красоты, добра и истины. В наши дни он формулируется чаще как вопрос об отношении искуства, этики и науки. Но это тот же самый вопрос.

В старину его решали просто. Истина, добро и красота — это лишь три разных способа выражения одного и того же. Одно и то же, выраженное тремя разными способами. Пусть решение это ныне кажется слишком простым, прямолинейным и наивно абстрактным, но другого общего решения нет.

Можно, разумеется, упрекнуть это решение в том, что оно слишком общо. Можно посетовать, что в такой общей форме оно не только не решает, но даже и не учитывает всех тех конкретных трудностей, которые встают сразу же, как только его пытаются применить к анализу реальных — исторически-конкретных — взаимоотно-

[1] Статья опубликована в сборнике «Искусство нравственное и безнравственное» (М., 1969).

шений между этими тремя способами выражения. Легко выдвинуть возражение, состоящее в том, что эти взаимоотношения в действительности весьма натянутые, эти пути «истины», «красоты» и «добра» расходятся в реальной жизни весьма далеко.

Все это так. То гармоническое единение между ними, которое предполагается формулой старого исходного решения, не так-то легко «оправдать» историческими фактами. Более того, если этот всеобщий закон понимать как правило, которому обязан безропотно подчиняться каждый отдельный случай, то история, скорее, опровергает выставленную общую формулу.

В лучшем случае эту всеобщую формулу можно сохранить тогда лишь как формулу мечты, надежды, идеально-несбыточного состояния, но не как фактически данного их отношения друг к другу. Но тогда на какие же реальные факты будет опираться такая мечта?

Общая формула дает ответ: надежда покоится на том, что истина, добро и красота глубоко родственны «по существу дела», они растут из одного корня, питаются одними соками. Поэтому, как бы далеко ни разошлись ветви в своем росте, они всегда останутся ветвями одного дерева. Поэтому они «внутренне» не могут быть враждебны друг другу, хотя бы «внешне» дело и выглядело именно так. Ведь бывают же дурные отношения между сыновьями одной матери, что, однако, не является доводом в пользу склочных отношений в семье, а тем более — всеобщим законом развития взаимоотношений между братьями... Печальные исключения не могут опрокинуть всеобщий закон. Мало ли что бывает в ненормальных условиях.

А если ненормальные условия становятся нормой? На что годится тогда общая формула, предполагающая именно «идеально-нормальные» условия своей применимости? Бессильным пожеланием? Лицемерной фразой? Чисто грамматическим сочетанием слов?

И с этим невозможно спорить.

Как же быть? Может быть, просто выбросить исходную общую формулу как пустую фразу, для древности простительную в силу наивности этой древности, а в наши дни — нетерпимую и фальшивую, поскольку мы уже не столь наивны?

Попробуем. Но тогда мы автоматически лишим себя права на теоретический подход к вопросу о взаимоотношении трех указанных понятий.

Тогда это понятия разные, и только. Такие же разные, как «красная свекловица», «нотариальная пошлина» и «музыка». Как «химическая валентность», «бузина в огороде» и «фунт стерлингов». Понятия, выражающие абсолютно разнородные вещи. Тогда никакой сколько-нибудь прочной логической связи между ними установить нельзя.

Ибо логическая связь возможна лишь между понятиями одного рода. Между понятиями, отражающими явления одного порядка, между «внутренне связанными» явлениями, между модусами одной субстанции, если выразиться на языке философии.

Нет этого «общего», не можете его установить? Тогда бросьте надежду на теоретическое выяснение сути дела. И не пишите статей на эту тему.

Тогда скажите: «истина», «добро» и «красота» — это изначально не имеющие между собой абсолютно ничего общего словечки, соответственно — изначально не имеющие между собой ничего общего категории явлений, как, например, «интеграл» с «попугаем». И дело с концом.

Тем самым вы, однако, лишаете себя права вести теоретический разговор на эту тему вообще. И другим в этом праве отказываете.

Естественно. Попугая, конечно, можно научить выговаривать — «интеграл», а «бузину в огороде» — обложить «нотариальной пошлиной». Можно. Но нельзя из этого сделать вывода, будто эти вещи как-нибудь связаны между собой «по существу», «по сути дела». Интеграл без попугая может прекрасно существовать, ровно ничего не теряя, а попугай остается попугаем независимо от того, умеет или не умеет он произносить то или другое слово.

И если вы хотите понять, что такое «интеграл», то уж, конечно, не будете рассматривать это понятие в той случайной связи, которая установилась почему-то между ним и языком попугая. Вы будете стараться уловить связь этого математического понятия с другими математическими понятиями, через которые и выражается его «суть». А попугая, даже и говорящего, лучше при этом забыть и оставить в покое,— приберечь для более подходящего способа времяпрепровождения и соответствующих размышлений...

Так и с нашими понятиями.

Если между «добром» и «красотой» есть хоть какая-нибудь связь, заслуживающая серьезного, научно-теоре-

тического рассмотрения и уяснения, то на языке логики это допущение выразится именно так, и только так, как его выразили давным-давно. А именно: «добро» и «красота» — это только два способа выражения одного и того же. Так же как «красота» и «истина».

И тогда вопрос перед вами встанет так: а что же это такое, это самое «одно и то же», выраженное один раз в виде «добра», другой раз — в образе «красоты», а третий раз — в форме «истины»?

Тогда, как подсказывает элементарная логика, вы обязаны будете ответить прежде всего на вопрос: что он такое, этот Икс, который, сам по себе не будучи ни тем, ни другим, ни третьим, вдруг предстает перед нами то в облике «красоты», то в образе «добра», то в костюме «истины»?

Кто он, этот таинственный незнакомец, появляющийся на маскараде истории то в одной, то в другой, то в третьей маске и никогда не являющийся на этот маскарад голеньким, неприкрытым, незамаскированным и незагримированным?

Каков он, этот «господин Икс», сам по себе, как он выглядит без той или другой из своих любимых масок?

Нам удастся подглядеть его подлиное лицо только в одном случае: если мы застанем его врасплох, в костюмерной, в тот момент, когда он переодевается, меняет одну маску на другую, одну снял, а другую надеть еще не успел.

Учтем, однако, что он не любит, когда за ним подсматривают в этот момент, и потому меняет одну маску на другую молниеносно — быстрее, чем Аркадий Райкин. Успеем мы в этот краткий миг сделать с него моментальный фотографический снимок — хорошо. Тогда мы будем иметь его портрет и не торопясь сможем его рассмотреть и исследовать. Тогда мы будем знать, каков он «сам по себе», «в себе и для себя», как любил говорить старик Гегель.

Но оказывается, что переодевание происходит в темноте и снимка нам сделать не удастся. А при свете «господин Икс» переодеваться не станет, подождет, пока свет погаснет. Значит, этот способ не подойдет. Значит, мы навсегда теряем надежду воочию разглядеть его подлинный облик. Значит, мы всегда будем видеть его то в маске ученого-схоласта, то в маске красавицы, то в маске добродетельного обличителя пороков, то в маске моралиста.

И дело до чрезвычайности осложнится тем обстоятельством, что красавица эта вовсе не обязательно будет воплощенной добродетелью, а чаще, и даже как правило,— весьма порочной красавицей, которую как раз и будет обличать моралист, с коим эта красавица не хочет иметь дела и над которым она на сцене будет весьма зло издеваться, давая тем самым пищу для размышлений ученому-схоласту, наблюдающему со стороны за безуспешными попытками моралиста обратить эту красавицу на путь истинный, то есть завоевать ее сердце с целью вступить с ней в законный и навеки нерушимый брак...

Так что если мы попытаемся «логически реконструировать» подлинный облик «господина Икс», подмечая и фиксируя те общие черты, которые прослеживаются в манерах поведения всех трех персонажей, то мы быстро зайдем в тупик.

В самом деле, что можно увидеть общего между злой красавицей, некрасивым добром и безобразной истиной, которая только и старается быть ни «доброй», ни «злой», ни «красивой», ни «безобразной»?

Обычная логика, которая всегда старается образовать общее понятие из тех «признаков», которые одинаково общи каждому из рассматриваемых единичных экземпляров, то есть понимает «сущность вещей» как нечто абстрактно-общее каждой из этих вещей, рассматриваемых порознь, оказывается в данном случае (как и во многих других) абсолютно бессильной.

Ничего «общего» она установить не может по той простой причине, что такого «общего» тут и нет.

Такая логика хотя и допускает гипотезу, согласно которой за всеми тремя масками скрывается один и тот же актер, но признает себя бессильной — путем наблюдения за ними, путем установления «общего» для всех трех ролей — логически реконструировать «подлинный облик» актера.

По счастью, есть и другая логика. И эта логика видит простой и прямой выход, он же вход в решение загадки.

Состоит этот выход в том, что никакой загадочной фигуры «господина Икс», выступающей то в одной, то в другой, то в третьей маске, нет. А есть совершенно реальный, зримый и ничем не маскирующийся артист, которого мы все прекрасно знаем под другим именем, тот самый артист, который, совсем как Аркадий Райкин,

появляется на сцене в начале спектакля с переодеваниями и потом, скинув последнюю маску в конце спектакля, опять предстает перед нами таким же, как и в начале, только разве немного усталым. Четвертый — рядом с этими тремя — участник драмы.

И говорит: я-то и есть тот самый «господин Икс», насчет которого вы понастроили столько несуразных гипотез и про которого ходит столько таинственных слухов. Никакого «господина Икс» не было и нет. А есть я, всем вам прекрасно известный, популярный, знакомый человек, портреты которого рисуют чуть ли не на коробках с шоколадными конфетами.

Всем нам хорошо известный, конкретный человек. Человек с его сложной, трудной и противоречивой судьбой-историей — пьесой, которую он сам же исполняет, сочиняя по ходу действия, действуя по обстоятельствам, созданным вначале матушкой-природой, а потом, чем дальше, тем больше,— ходом своего же собственного действия.

Пьесу эту не назовешь ни трагедией, ни опереттой, ни трагикомедией, ни фарсом. Ибо в ней есть и то, и другое, и пятое, и десятое. Героический эпос перемежается в ней с фарсовыми куплетами, а мещанская драма — с кровавой трагедией. Отелло в этой пьесе ведет диалог не только с Яго или Дездемоной, а и с «Роз-Мари», Иван Сусанин вынужден то и дело петь трио вместе с цыганским бароном и Кармен.

И тут мы видим, что добро в образе Отелло душит красоту и добродетель во плоти и крови, а зло торжествует и вовсе не помышляет о самоубийстве из раскаяния и вершина истины, достигнутая Галилеем, выглядит в финале жалкой, даже отвратительной по сравнению с откровениями малограмотного и совсем даже неученого Платона Каратаева...

Наука в лице гениального Альберта Эйнштейна рвет на себе волосы, взяв на себя, и не без основания, тяжкую вину за гибель жителей Хиросимы, упрекая себя в том, что совершила по неведению (по недостатку научности) преступление против нравственности, против добра, предавшись диаволу. Красота в лице современного искусства отказывается от самой себя, не желая более быть красотой и стараясь выглядеть как можно более отвратительной и безобразной. А добро, отчаявшись найти себе место в этом безумном мире, начинает творить Зло — авось из этого что-нибудь да выйдет...

Но рвет на себе волосы пока вовсе не наука, а лишь наука в лице благородного Эйнштейна. В другом своем воплощении и обличье та же самая наука, наоборот, радуется и гордится: «Какой превосходный физический эксперимент!»

Искусство тоже раздваивается внутри себя, расщепляется на две партии, одна из которых тщетно пытается спасти права красоты, не гнушаясь даже подлогом, выставляя напоказ под титулом красоты красивость, этот неполноценный и фальшивый в самой своей сути ее эрзац, а другая, щеголяя своей циничной трезвостью «художественного ви́дения», прямо хает красоту как фикцию, не только архаическую, но и очень вредную своей фальшью, и потому старается вызвать «художественное наслаждение» уже не видом красоты, а выставленным напоказ зрелищем гноящихся язв («как прекрасно и живописно!», «какое удивительно смелое сочетание красно-мясного цвета с лимонно-оливковым!»).

Добро же... Добру тут не везет, пожалуй, больше всего. Одни, не расставаясь с ним и даже во имя его, творят «научно доказанное в его необходимости» зло. Другие творят зло просто так, без софистики, понимая, что это зло назло «добру», обманувшему их детские надежды. Делают кинофильмы, расцвечивающие всеми красками радуги «красоту зла», жестокости, насилия, пишут ученые трактаты, доказывая, что зло необходимо то ли во имя, то ли не во имя добра — безразлично.

Переплетаются, как змеи весной, истина с безобразием, порочность с красотой, а красота с ложью, с заблуждением: и не видно, где кончается в этом клубке одна категория и где начинается другая,— видишь хвост одной, голову другой...

И стоит над этим клубком современности теоретик и говорит: «Без пол-литра во всем этом не разберешься». Да и стоит ли? Что от этого изменится, если я пойму? Что красота устроит развод с милым ей заблуждением и вступит в законный брак с истиной, что ли? Или истина перестанет источать яд и термояд зла? Или от этого станут «красивыми» обугленные трупы Хиросимы? Все будет по-прежнему, ежели я в чисто теоретическом сознании и распутаю этот клубок...

Хуже того, в своем сознании я этот клубок распутаю, а видеть-то я буду по-прежнему нераспутанный, все туже запутывающийся клубок змей,— огорчение одно. «Кто умножает познания — умножает скорбь».

Лучше просто смотреть, наблюдать без мудрствования, без попыток распутать — время, наверное, еще не приспело,— отдавать себе во всем этом «рациональный отчет»...

А если приспело?

Если противоречия человеческого существования, находящие свое выражение именно в парадоксальных мезальянсах истины — со злом, зла — с красотой и безобразия — с истиной, уже настолько назрели, что дальше и ехать некуда, разве только в пламя глобальной катастрофы, которая разрешит все эти парадоксы единственно доступным ей способом, а именно покончит и с истиной, и с красотой, и с добром — со всеми этими тремя ипостасями «одного и того же» — человека вообще?

Не пора ли крепко-накрепко задуматься, как же устроить так, чтобы истина навсегда породнилась с красотой, чтобы порождать только добро?

И задуматься, естественно, придется уже не об «истине», «добре» и «красоте» как таковых, а о том, как же наладить наконец те взаимные отношения человека с человеком, которые и выражаются «тремя разными способами» — в виде подлинного искусства, подлинной нравственности и подлинной же науки.

Ибо человек реальный, стоящий обеими ногами на нашей грешной земле человек, и есть это «одно и то же».

Сфера отношений человека к человеку. Или, если для непонятности выразиться гегелевским языком, отношение Человека к самому себе.

Если ты относишься «по-человечески» к другому человеку, то это на том же языке и значит, что ты относишься по-человечески к себе самому как человеку.

Если ты это умеешь, если ты знаешь, в чем же заключается это самое отношение, то проблема отношения «трех способов выражения» его для тебя уже не составит неразрешимой загадки.

Если же ты не знаешь или, что уже хуже, не желаешь знать, что это такое — человеческое отношение к другому, а тем самым — к самому себе, то лучше не лезь в проблему. Без этого ключа ее разрешить нельзя.

Начинать, стало быть, приходится с этих понятий: человек, человеческие отношения, отношения человека к человеку и человека к природе. Это то самое «одно и то же», которое ты всегда обязан рассмотреть сквозь призмы «трех разных способов выражения».

Ибо только тут находится критерий, позволяющий

отличить в конце концов подлинное искусство, ориентированное на красоту и добро, от жалкой имитации. С этим ключом-критерием к проблеме можно хотя бы подступиться с надеждой понять, где ты столкнулся с искусством, которое в сущности нравственно, несмотря на то и даже благодаря тому, что оно изображает зло в самых крайних его проявлениях, обнажает перед нами безобразное его нутро, и где, наоборот,— с внутренне безнравственным лицедейством, с расчетливо-холодным изображением идеально умных, идеально красивых и идеально добродетельных по всем статьям морали персонажей.

Тогда ты имеешь шанс разобраться, где «Сикстинская мадонна» наших дней, а где писаная красавица из «Клеопатры», где Саския, а где подгримированная под нее фифа.

Тогда тебя не обманет фальшивая красота и фальшивое добро в искусстве — те самые фальшивые эрзацы добра и красоты, которые столь же хорошо уживаются в блуде с ложью и безобразием, как и в морально узаконенном браке друг с другом. Тогда ты всегда увидишь, какое произведение искусства, хотя оно и не декламирует высоких словосочетаний и не рисует красивых картинок, все-таки является внутренне кровным союзником в современной войне за истину, красоту и добро, а какое— лишь замаскированным врагом союза истины, добра и красоты в жизни человека.

Ведь можно же, в конце концов, уверенно отличить Аркадия Райкина от бездарного имитатора, даже если он спрятался под украденной у мастера маской...

Ты увидишь, иными словами, как часто — и особенно в искусстве — под маской красоты любит прятать свои отвратительные гримасы злобное безобразие и как часто, наоборот, за внешней «некрасивостью» скрыта в силу условий драматического действия глубокая и действительная красота, вынужденная по условиям роли напялить на себя смешную и даже уродливую маску — играть бродягу Чарли или страшилище Гуинплена.

И если ты занимаешься теоретизированием по поводу искусства, то есть смотришь на искусство не только ради собственного удовольствия, то ты уже просто обязан проводить такого рода развлечения, пользуясь уже не только личным вкусом, а и теоретически строгими критериями. Ты уже несешь ответственность перед другими за точность и строгость суждения, за объективную

обоснованность различения между подлинной красотой, которая не может не совпадать по самой сути дела с подлинным же добром и с подлинной же истиной, и искусной подделкой под красоту.

Ибо красота подлинная отличается от красоты мнимой именно через ее отношение к истине и добру — через свое человеческое значение.

Разумеется, сделать такое различение не всегда легко — по самым разным причинам. Подделки бывают очень и очень искусными. Иногда с чисто формальной точки зрения к ним и не подкопаешься, под все формальные критерии подводятся и «моральные», и «научные», и «эстетические». Все как в лучших домах, и все-таки подделка... Поэтому тут всегда есть риск и самому ошибиться и других в заблуждение ввести.

Однако это вовсе не довод к тому, чтобы вообще отказаться от способности суждения, стать в позу стороннего наблюдателя и заявить с интонацией Понтия Пилата: «Что есть истина? Что есть красота? Что есть добро?»

На практике это ведь и значит умыть руки и благословить фарисеев, распинающих человека на кресте формально узаконенных догм, на кресте деревянных прописных истин, на кресте вчерашней морали, вчерашней истины и вчерашней красоты, а точнее, мертвых словесных сколков с вчерашнего облика и того, и другого, и третьего...

Поза благородная. И все-таки очень и очень недостойная. Встал в нее — так уж лучше не зовись теоретиком. Слагаешь с себя ответственность за суждение с точки зрения ясно продуманных критериев — ну что же, твое личное дело. Боишься ошибиться — молчи. Но тогда не уговаривай других, чтобы они тоже молчали. Молчание — вещь кошмарная. «Когда бог молчит — в мире воцаряется ад. Ад настолько очевидный, что это понимают теперь как верующие, так и атеисты»,— сказано в титрах «Молчания» Бергмана.

Мы-то понимаем, что бог молчит только потому, что его нет. Но если молчит человек, то уж это действительно кошмарно, некрасиво и, конечно, не имеет никакого отношения к истине, к заботе об истине, о добре и о красоте. Как и истерическое визжание, как и надрывный крик...

Человек... А точнее, человеки в их взаимных, исторически сложившихся, как выражается наука, отношениях

друг к другу и к природе. То самое «одно и то же», что пытается выразить и осознать себя в «трех разных способах выражения» — рассмотреть самого себя в зеркале науки, в зеркале искусства и в зеркале нравственных критериев.

Конечно, ни в одном из этих зеркал Человек не может рассмотреть себя во всей своей конкретной полноте. В каждом из них он отражается лишь односторонне — абстрактно. И все же во всех трех зеркалах отражается именно он — один и тот же.

И если три разных изображения одного и того же оказываются настолько одно на другое непохожими, что жуть берет, если то, что в одном зеркале отражается как красота, в другом предстает как ложь и зло; и, с другой стороны, глянешь в одно зеркало — на тебя глядит истина, а в другое — глядит на тебя звериный и злобный оскал безобразия, — то не надо на зеркало пенять. Лучше на себя оборотиться. Зеркала подлинной науки, подлинного искусства и подлинной нравственности, отшлифованные тысячелетним трудом людей, по праву носивших имя человека, не лгут. Лгут только мутные зеркала мнимого искусства, превращающие безобразие в красоту, а красоту — в безобразие.

И если уж ты оказался в ситуации, когда одно и то же предстает в одном зеркале — истинным, а в другом — безобразным и злым, то это свидетельствует лишь о трагическом действительном разладе в самой «сущности» смотрящегося в них человека. В «совокупности» общественных отношений. Это значит, что смотрящийся в зеркало науки человек на самом деле не обладает полной истиной, а обладает лишь частичной.

И если он упрямо принимает эту неполную, абстрактную и ущербную истину за полную и вполне достаточную, то эту его иллюзию и обнаруживает зеркало искусства. Ибо в этом зеркале ущербно-однобокий уродец никогда не отразится в виде Аполлона, а отразится в виде головастика, в виде Мозга-на-паучьих-ножках. И наоборот, Аполлон по внешности в зеркале науки может увидеть себя как безмозглого тупицу. А это уж никак не Аполлон. Мнимый Аполлон, мнимая, фальшивая красота.

Так что трагическое расхождение между тремя разными способами выражения одного и того же — это только индикатор, показывающий, что реальный человек, в них глядящийся, не обладает полной истиной именно

потому, что он некрасив и недобр. Или ежели он отражается там уродливым злодеем, то это значит, что истина, которой он обладает, неполна и требует каких-то существенных уточнений, хотя и кажется ему достаточной и полновесной. Если бы она и в самом деле была такой, человек отразился бы в зеркале искусства прекрасным, а в зеркале моральных критериев — добрым. Нет этого — значит, и истины у него подлинной нет. А есть только мнимая.

Посему и надо полагать, что умный злодей — это недостаточно умный человек, что красивый злодей — лишь мнимо красивый, а на деле отвратительно безобразный человек — та или иная разновидность Джеймса Бонда.

И попытки превращать отвратительного злодея в эстетически привлекательный персонаж — это попытки не только гнусные с нравственной точки зрения, но и эстетически невыполнимые, не могущие выдать произведение подлинного искусства. За это ручается наука, а не только практика самого подлинного искусства в его борьбе с искусством фальшивым, превращающим белое в черное, а черное в белое, тупого убийцу — в иконописный лик, а доброго и умного человека — в жалкое посмешище.

Все это и нужно, по-видимому, учитывать, рассуждая об искусстве «нравственном и безнравственном».

Подлинное искусство не может быть безнравственным по самой его природе, и, обратно, безнравственное искусство — всегда фальшивое искусство, не искусство, а бездарный суррогат: формально, может статься, и ловкая, но бессодержательная по существу фальсификация подлинных эстетических ценностей.

А определить, с чем мы столкнулись, можно только одним путем: исходя из ясного, категорического и принципиально продуманного понимания того, что такое человек и в чем суть человеческих отношений, отношений человека к другому человеку и к матушке-природе.

Есть это человеческое отношение человека к другому человеку и к природе — есть и истина, и красота, и добро. Поэтому-то гармоническое соединение истины, добра и красоты — это критерий зрелости подлинно человеческих отношений. И отбрасывать этот критерий нельзя, не утрачивая возможности определять, что в сегодняшнем человеке успело стать человеческим, а что находится еще на звериной стадии, на уровне стадного животного.

А позиция Понтия Пилата в этом вопросе — это позиция человека, вполне уютно чувствующего себя в мире, раздираемом на куски клыками зверей в облике человеческом. Вот и цедит эдакий Пилатик сквозь зубы: «Что есть истина? Что есть красота?..» И предпочитает ждать в сторонке, пока «время покажет».

А время не ждет. Время настоятельно требует разобраться, где враг, где друг, где злодей, маскирующийся под красавца, а где действительный рыцарь добра, наряженный не в доспехи, а, по условиям времени, в серый костюмчик фасона «на-кась выкуси» и, может быть, даже покалеченный в трудной борьбе и потому на первый взгляд — «некрасивый»...

Все это можно рассмотреть и различить. Надо только взять себе за правило по-человечески относиться к другому человеку, а тем самым к самому себе как к человеку.

А не как к «винтику», не как к «машине», не как к животному, не как к сырью — полуфабрикату производства какого-то иного продукта, будь то «техника», «наука», «моральное совершенство» или «искусство».

Человек — и в самом себе и в другом — есть тот самый «высший предмет для человека», который как раз и выражает себя в этих разных ипостасях — и в науке, и в искусстве, и в нравственности. Последние — лишь разные *формы выражения самосознания* человека, сами по себе («в себе и для себя») не имеющее абсолютно никакой «ценности».

И если они не согласуются между собой, эти разные формы выражения одного и того же, то это симптом «ненормальности» в сфере общественных отношений человека к человеку.

И тем более четко и остро нужно отточить критерии подлинной красоты, подлинной научности и подлинной нравственности, чтобы указанная «ненормальность» оказалась постигнутой ясно, четко и остро. А не смазывать эти критерии рассуждениями об «относительности красоты», об «условности», «научности» и «релятивности нравственных критериев», не уходить от вопроса на том основании, будто «время еще не приспело», будто человечество еще не накопило достаточного опыта в различении «красоты и безобразия», «истины и заблуждения», «добра и зла».

Накопило. И очень даже предостаточно. И в подлинной науке, и в подлинном искусстве, и в подлинно че-

ловеческой нравственности этот опыт достаточно ясно осознало. Можно и нужно судить тут самыми высокими критериями. Не то поздно будет.

А тот, кто напускает дым вокруг основных понятий человеческого существования и старается убедить всех, что «красота» — это чисто условная фикция, что никаких границ, отделяющих ее от отвратного и уродливого безобразия, прочертить нельзя и что надо поэтому поклониться всем идолищам поганым, буде они наречены «красотой» теоретизирующими модниками, делает дело очень недоброе и вовсе не истину вещает...

Развитое чувство подлинной красоты не раздумывая отталкивает от себя такие образы, которые продуцирует псевдонаука, то есть наука, лишенная гуманистической нацеленности и даже хвастающая своим «бессердечием и трезвостью». И оно это делать вправе. Даже в том случае, если эта полунаука выступает в облачении «современной» и хочет заставить человека видеть «подлинную красоту» в холодных кибернетических чудищах и тому подобных измышлениях зарвавшейся полунаучной фантазии, мечтающей во что бы то ни стало без остатка «математизировать» и мир и человека, претендующей на то, что она может «вычислить» гораздо более совершенный облик грядущего, чем всякое там «гуманистическое искусство», архаически-вредная «лирика».

Красота не желает иметь дело с этой «истиной» потому, что на самом-то деле это вовсе не истина, хотя она и кажется таковой, а только ее суррогат, пусть даже и самый «современный».

Флиртовать с этой «истиной» способна только мнимая, копеечная, продажная красота, очень нетребовательная красотка с бульвара.

На все это мне могут сказать: Истина, Добро, Красота, Человек с большой буквы... Не есть ли это абстрактный гуманизм, тот самый нехороший вид гуманизма, который все превращает в общие фразы?

Спора нет, в науке приходится восходить от абстрактного к конкретному. Так что сначала, хочешь не хочешь, а приходится обрисовывать самые абстрактные контуры проблемы. И именно для того, чтобы в конце концов ухватить в понятиях «конкретное».

Поскольку на абстракциях действительно останавливаться не следует, попробуем в свете сказанного рассмотреть не только «конкретный», но даже наиконкретнейший случай, имеющий к разговору отношение.

А именно — тот клинический случай, когда человек вдруг начинает отражаться в зеркале искусства в виде... консервной банки.

Осенью 1964 года, во время поездки на философский конгресс, наша делегация оказалась в Вене как раз в тот день, когда там открывалась выставка поп-арта, приехавшая из Америки. О «попе» все мы что-то слышали, что-то читали, какое-то представление об отдельных шедеврах этого направления имели по тусклым газетным клише. Но поскольку собственным глазам все мы привыкли доверять больше, чем «гулом наполненному слуху», то и решили все как один не упустить случая познакомиться с «попом» воочию, без посредников.

...Потом мы долго рассуждали об увиденном. Пищи для ума и разговоров зрелище дало достаточно. В чем-то наши суждения дружно совпадали, в чем-то — нет, но одно было бесспорно: выставка произвела на всех впечатление сильное. Сужу по себе и по тому взбудораженному тону, в котором происходил обмен мнениями. Не помню, чтобы кто-нибудь отозвался на увиденное бесстрастной рефлексией. Это пришло лишь позже, хотя все мы принадлежали к сословию философов, призванному не плакать, не смеяться, а понимать.

Не чувствуя за собой права говорить за других и от имени других, поделюсь лишь воспоминанием о собственных, сугубо, может быть, личных, переживаниях того дня.

Вступив в залы выставки с чувством вполне понятного любопытства, я был настроен довольно иронически. Такая установка на восприятие поп-арта казалась мне, исходя из всего того, что я о нем читал и слышал, совершенно естественной для всякого нормального человека. Но уже через десять минут эта иронически-насмешливая апперцепция, будучи «априорной», но явно не будучи «трансцендентальной», была начисто сметена и разрушена без остатка обрушившейся на мою психику лавиной непосредственных впечатлений. Я вдруг осознал, что в бедной голове моей происходит что-то неладное, и, прежде чем успел разобраться, в чем же дело, почувствовал себя плохо. Буквально физически плохо. Мне пришлось прервать осмотр и выйти на свежий воздух, на улицу чинной и старомодной красавицы Вены. Теоретизировать я в эти минуты, естественно, не пытался, но одно понял сразу: нервы мои нагрузки не выдержали, сдали. Баррикада иронии, за которой я до

сих пор прятался от «попа», «абстракции» и тому подобного модернизма, не выдержала натиска впечатлений и рухнула. А другого рубежа обороны я заранее заготовить не удосужился, и физически чуждые, до враждебности чуждые мне образы, теснясь, врывались в мою психику, бесцеремонно располагались в ней, и справиться с ними я не мог.

Так сидел я на ступеньках подъезда и курил, безуспешно стараясь побороть в себе неприятное чувство подавленности, растерянности и злости на собственные нервишки.

Когда я обрел наконец способность выражаться членораздельно, то, хорошо помню, сказал:

— У меня такое ощущение, будто на моих глазах хороший знакомый попал под трамвай. Не могу я видеть внутренности, размазанные по рельсам и асфальту...

И теперь, несколько лет спустя, я не могу найти других слов, которые могли бы точнее выразить то состояние, в которое привела меня выставка.

Стоявшая рядом девушка-переводчица, внимательно поглядев на мою растерянную физиономию, сказала:

— Я вас понимаю. Вы просто не привыкли к этому. Сразу это в голове не укладывается.

— А надо ли? — спросил я ее.— Стоит ли привыкать?

Она подумала, пожала плечами и ответила не сразу. Очень воспитанная и интеллигентная, она имела, видимо, свое продуманное мнение и о поп-арте, и об абстракции, и о многих других феноменах современной духовной культуры, но относилась терпимо и к иным, не схожим с ее мнениям.

— Вы, конечно, правы,— сказала она, немного погодя,— когда относитесь ко всему этому неодобрительно. Тут действительно девяносто процентов чепухи, шарлатанства. У нас, в Вене, это тоже понимают. Но все-таки тут есть кое-что, чего вы, как мне кажется, не замечаете. По-настоящему, хотя и по-своему, талантливое. Пусть даже десять процентов. И то хорошо. Вот, например, эта композиция из электрических лампочек и оловянных солдатиков...

И она стала объяснять мне, очень искренне и очень спокойно, без особых восторгов и без особого желания навязать мне свое мнение, почему и чем понравилась ей эта по-своему изящная композиция. Она нашла в ней известный вкус, и присутствие воображения, и многие

другие достоинства. Почему же не полюбоваться, если это действительно выполнено артистично и изящно?

— Талантливое вообще встречается нечасто. А разве не в этом главное? Какая разница — поп-арт, абстракция или фигуративная живопись?

Так она поставила меня перед вопросом, на который я тогда, у подъезда выставки, отвечать не отважился. В самом деле, что самое главное в искусстве? Что именно делает искусство — искусством? В двух словах ответить на это я возможности не видел, а пускаться в плавание по просторам океана эстетики, омывающего и берег реализма, и берег сюрреализма, и берег поп-арта, на котором мы только что побывали, мне в эту минуту никак не хотелось. И я промолчал.

...А в это самое время те мои коллеги философы, у которых нервишки оказались покрепче, вели прелюбопытнейший разговор с директором выставки. Вернувшись в зал, я стал слушать, как профессор-австриец, спокойно и терпеливо, тщательно подбирая слова, отбивал атаку одного из наших философов:

— Нет, вы глубоко не правы. Это не бред, не балаган, не шарлатанство. Это все-таки искусство. И может быть,— даже единственно возможный вид искусства в наши дни.

Сначала я решил, что услышу очередную вариацию на тему о праве художника видеть мир так, как он хочет, но то, что я услышал далее, заставило меня навострить уши.

— Да, именно искусство. Умирающее искусство. Смерть искусства. Агония. Предсмертные судороги. Искусство попало под железные колеса нашей цивилизации. Это несчастье. Трагедия. А вы над этим глумитесь.

Я не поручусь, что передаю слова искусствоведа из Вены стенографически точно. Немецкую речь я на слух воспринимаю с трудом, к тому же прошло уже почти четыре года. Но за смысл их ручаюсь — так их поняли и остальные.

— Искусство, господа, искусство, а не шарлатанство. Искусство у вас на глазах кончает жизнь самоубийством. Самоубийство, господа философы. Оно приносит себя в жертву. Чтобы хоть так заставить нас всех понять — куда мы идем. Показывает, во что превращаемся мы сами. В барахло. В вещи. В мертвые вещи. В трупы. А вы до сих пор этого не поняли. Думаете — цирк, балаган, фокус. А это — агония. Самая неподдельная.

Зеркало, которое показывает нам нашу собственную суть и наше будущее. Наше завтра. Если все будет ехать туда, куда едет. Отчуждение...

Кто-то стал возражать профессору, что завтра не обязательно должно быть таким мрачным, что мы представляем себе это завтра совсем по-иному, что отчуждение — отчуждением, а шарлатанство — шарлатанством и что творцы поп-арта вовсе не похожи на несчастных самоубийц, а похожи, скорее, на преуспевающих гешефтмейстеров, и т. д. и т. п.

— А самое трагичное, может быть, в том именно и состоит, что они сами этого не понимают. Не ведают, что творят. Они сами думают, что нашли выход из тупика абстракции, думают, что возвращают искусству предметность, конкретность, новую жизнь. Но речь не про них. Речь про Искусство. Они могут не понимать. Но мы, господа, мы — теоретики. Мы обязаны понимать. Наша цивилизация идет к самоубийству. Искусство это поняло. Не художники. Искусство само бросается под колеса. Чтобы мы увидели, ужаснулись и поняли. А не любовались бы. И не издевались бы. И то и другое недостойно умных людей. Всмотритесь получше.

Я еще раз оглядываю зал. Над входом, как эмблема,— огромный лист фотобумаги, метра три на четыре. Издали — серая, черно-белая поверхность, вблизи глаз различает сотни расположенных рядами абсолютно одинаковых изображений — отпечатков с одного и того же негатива. Одно и то же, сотни раз повторенное женское лицо. Сотни плохоньких фотокарточек, какие делают фотографы-ремесленники для удостоверений... А личность, которая таким образом тысячекратно удостоверяется,— это всем известная «Мона Лиза», она же «Джоконда». Лицо, утратившее в результате надоедливого механического размножения то, что называется «индивидуальностью». И знаменитая улыбка утратила всякое подобие загадочности. Загадочность начисто смыли с лица едкие химикалии неумелого фотографа. Улыбка стала мертвенной, застывшей, неприятно-искусственной. Профессионально заученная улыбка стареющей манекенщицы, которая улыбается просто потому, что так положено. Но это и не важно, ибо лицо и улыбка играют тут роль кирпича в кладке «композиции». «Мона Лиза» так «Мона Лиза». И «Мона Лиза» сойдет...

Гляжу на нее и с грустью думаю: если мне теперь посчастливится увидеть настоящую, живую «Джоконду» — моя встреча с ней, наверное, будет отравлена воспоминанием об этом зрелище.

На секунду промелькнула мысль: а злосчастные перовские «Охотники» и васнецовские «Богатыри», которых не так давно определили в завсегдатаи пивных и железнодорожных буфетов? И вас ведь, бедных, опохабили таким же манером. Вот и надоели вы, замусоленные до того, что смотреть на вас тошно. Хуже, чем «Танец маленьких лебедей»... Ну ладно, об этом потом. Не все сразу. Только явно это печальное обстоятельство на выставке «попа» вспомнилось не случайно.

А рядом с садистски умерщвленной «Джокондой» — унитаз. Тот самый хрестоматийный унитаз, без которого, увы, не обходится ни один рассказ про поп-арт. Натуральный, хорошо послуживший унитаз, нахально предлагающий свои услуги. Но под ним надпись, которую следует понимать так, что в данном случае он предназначен для отправления нужд духовных, эстетических. Тут он служит для незаинтересованного, чистого созерцания. Попробуй разберись: то ли низкое хотят возвысить, то ли унизить высокое? Где верх, где низ? Все в мире относительно...

А в углу зала раздается скрежет плохо пригнанных шестеренок. Там смотритель музея включил рубильник, и задвигалась, засуетилась, задрыгала своими сочленениями некая мудреная конструкция. Сверху в никелированной чашке-полоскательнице — натуральный человеческий череп. Полоскательница с черепом неторопливо вращается, содрогаясь. Перед ней, нанизанные на стальные стержни, тоже вращаются в разные стороны два до отвратительности натуральных муляжа глазных яблок. Пониже дергаются туда-сюда, понуждаемые к тому проволочными тяжами, кисти рук в дешевых нитяных перчатках. На полу — два полуботинка. Каркасом композиции служит оцинкованный бачок для воды с крантиком на соответствующем месте. Есть и поясняющая надпись. Но и без надписи ясно — кого и что все это изображает. Се — человек. Образ и подобие божие, каким его видит поп-артист. Кому смешно, мне не смешно. А вам смешно?

А дальше громоздятся друг на друга консервные банки, мотки проволоки, электрические лампочки, оловянные солдатики, ванна, трубчатые потроха какого-то

бытового прибора и так далее и тому подобное в том же роде. Со стены скалит зубы грубо размалеванная красотка с рекламного щита, свисают какие-то рогожи...

Где-то здесь мне и сделалось дурно. И только потом я понял — почему.

Этот вид искусства достигает желаемого воздействия не умением, а числом, массой, нахрапом. Если вы видите одиночный шедевр этого рода, он вряд ли вызывает у вас какие-нибудь эмоции, кроме недоумения. Наверное, поэтому фотографии отдельных достижений этого авангарда «современного» изобразительного искусства, даже превосходные по техническому исполнению, не дают и не могут дать ни малейшего представления о том, что такое поп-арт.

Одиночные экспонаты поп-арта, очевидно, бессильны сломить естественное сопротивление психики человека, обладающего самым элементарным художественным вкусом.

Совсем иное дело, когда эти экспонаты, сосредоточенные сотнями и тысячами в специально отведенных для них залах, наносят по психике массированный удар: обступают тебя со всех сторон, наваливаются на тебя, теснят, лезут из всех углов и щелей совсем как нечисть в гоголевском «Вии»,— одни зловеще молчат, другие скрежещут железными зубьями и явно норовят схватить тебя своими мертвыми руками. Тут уж тебя вполне может покинуть спасительное чувство юмора, может оказаться и не до иронии. Поневоле задумаешься всерьез.

«Думаете — цирк, балаган, фокус. А это — агония. Самая неподдельная».

Я не думаю, что пожилой профессор из Вены был марксистом, тем более — из числа «догматиков», упрямо не желающих принимать новых веяний в искусстве. Он вполне мог оказаться и католиком, и неогегельянцем, и экзистенциалистом. Не знаю. Во всяком случае, это был умный и интеллигентный человек, привыкший думать над тем, что видит. В образе поп-арта смерть искусства сделалась настолько очевидной, что это понимают теперь как верующие, так и атеисты.

«Искусство у вас на глазах кончает жизнь самоубийством... Агония, предсмертные судороги...»

Как я ни силился, а вот этого —агонии — увидеть в нагромождении поп-артистских безвкусиц не мог. Я видел только окончательно хладный и недвижный труп искусства там, где профессор еще различал конвульсии.

Может быть, его глаз был профессионально зорче и он замечал искорки угасающей жизни там, где я не видел уже ничего.

Самоубийство? Пожалуй. В этом я чувствовал полное внутреннее согласие с профессором. Только, наверное, оно произошло где-то раньше. То ли на стадии абстракции, то ли на стадии кубизма. Там еще можно было различить судороги умирающего, стало быть, еще живого организма. А выставка поп-арта производила уже впечатление анатомического театра. Впечатление угнетающее, устрашающее и мрачное.

«Железные колеса нашей цивилизации... Наша цивилизация идет к самоубийству... Отчуждение...»

Это уже серьезнее. С этим я мог бы согласиться. С теми необходимыми уточнениями, которые обязан тут сделать марксист.

Да, по-видимому, поп-арт и необходимо рассматривать как зеркало, отражающее обывателю этого «отчужденного мира» его собственный облик. То, во что превращает человека этот трижды безумный, наизнанку вывернутый мир. Мир вещей, механизмов, аппаратов, мир стандартов, шаблонов и мертвых схем — мир, сделанный человеком, но вырвавшийся из-под контроля его сознательной воли. Непостижимый и неуправляемый мир вещей, пересоздающий человека по своему образу и подобию. Мертвый труд, ставший деспотом над трудом живым. Мир, где сам человек превращается в вещь, в манекен, который дергают за проволочки, чтобы он совершал нужные для «композиции» судорожные движения. Поп-арт — зеркало этого мира. И в зеркале этом предстает перед нами человек.

Человек? А если точнее, если конкретнее?

Человек, примирившийся со своей судьбой в мире «отчуждения». Человек, бездумно и пассивно принимающий этот мир таким, каков он есть, внутренне согласившийся с ним. Человек, продавший этому миру свою душу. За барахло. За консервную банку. За унитаз.

И этот человек не должен удивляться и огорчаться, если искусство вдруг начинает изображать его в виде консервной банки. В виде унитаза. В виде пирамиды барахла. В виде поп-арта.

Такой человек в зеркале искусства по-иному отразиться и не может. Наверное, это именно и имел в виду печальный искусствовед из Вены, говоря, что «поп», может статься, «единственно возможный вид искусства в

наши дни». Да,— если ты принял буржуазную цивилизацию за «единственно возможный вид человека в наши дни», согласился с ней как с неизбежностью, хотя бы и неприятной, то принимай и поп-арт как неизбежный финал развития «современного искусства». Приучай себя эстетически наслаждаться им. Приучайся, хоть это на первых порах и противно. Человека ведь можно приучить ко всему. Особенно ежели приучать его постепенно, методично, не торопясь, шаг за шагом, начиная с малого.

Сперва приучи себя находить удовольствие в игре с разноцветными кубиками. Попробуй сконструировать из этих кубиков свой автопортрет. Когда почувствуешь, что тебе этот автопортрет понравился, что он доставляет тебе в созерцании то самое наслаждение, которое раньше вызывали у тебя всякие устаревшие «Венеры Милосские» и «Сикстинские мадонны»,— возрадуйся. Ты на пути к цели. Тогда переходи к рассечению кубиков на закрашенные поверхности, от плоскостей — на линии, от линий — на точки и пятнышки. Чувствуешь, какая свобода, какая красота? И тогда спадут с твоих глаз последние старомодные тряпки, тряпки абстракции, и узришь ты самую современную красоту. Красоту унитаза. И тогда спокойно, с сознанием исполненного долга, погружайся в самозабвенное моление этому новому алтарю, испытывай радость самоотречения.

Важно начать. А уж путь приведет тебя к цели. Согласился видеть высшую красоту в кубиках? Все в порядке. Знай, что ты, если ты — художник, сам, своей рукой перерезал первый кровеносный сосуд искусства. Знай, что за тобой грядет некто, кто смелее, чем ты. Он перережет следующий кровоток, идущий от сердца искусства. И, наконец, придет поп-артист. И будет хладный и недвижный труп на оцинкованном столе паталогоанатома от эстетики.

Самоубийство искусства в лице и в образе «модернистского» (по-русски — «современного», по-научному — буржуазного) искусства действительно произошло. Точнее, происходило. Долго, мучительно, поэтапно. Только оно вовсе не имело вида и характера героического самопожертвования. Это искусство в лице своих полномочных представителей вовсе не бросалось на глазах у потрясенных зрителей «под железные колеса нашей цивилизации», дабы эти зрители ужаснулись и поняли, что их ждет, ежели колеса эти будут и дальше

катиться по тем же рельсам. Совсем наоборот. Модернистское искусство ложилось на упомянутые рельсы с мазохистским удовольствием и всех зрителей приглашало это сомнительное удовольствие с ним разделить. И тот факт, что художники, чьими руками вершилось это грустное событие, подлинного смысла своего деяния хорошенько не понимали и даже строили всякие благородные иллюзии на сей счет, ничего в объективном значении и роли модернизма изменить не могло и не может. Художник, захваченный этим широким течением, что бы он при этом ни думал и какие бы он сознательные цели ни преследовал, объективно способствовал убийству Искусства. Иногда он душил себя, становясь на горло собственной песне, смутно чувствуя, что делает нечто нехорошее и недоброе. И так бывало. Но это просыпающееся сознание гасилось в нем левой фразой, составленной подчас даже из марксистских терминов. И эта фраза убаюкивала художника и превращала его в добровольного служителя тех сил, которые на самом деле органически враждебны и Искусству и личности художника. Сил, которые подталкивали и Искусство и художника к самоубийству. Это тоже факт. А потом возглашали хвалу покойнику.

А ведь настоящие марксисты — не гудошники — разглядели подлинный — объективный смысл модернизма довольно рано. И не уставали объяснять, куда модернизм идет и чем он кончится. Не верили. Говорили: «догматизм», неспособность видеть «современную красоту», неспособность обрести «современное ви́дение»...

Получили в итоге поп-артистов.

...Тогда, в Вене, все мы пришли к единодушному выводу: самое умное, что мы могли бы сделать,— это пригласить выставку поп-арта в Москву и разместить ее в Манеже для всеобщего обозрения. Можно поручиться, что сотня талантливейших филиппик против модернизма не произвела бы такого эффекта, как это зрелище. У многих оно отбило бы охоту заигрывать с модернизмом и заставило бы всерьез задуматься над судьбами современного искусства. В свете этого поучительного зрелища многое стало бы понятнее. И может быть, многие поклонники абстракции, кубизма и им родственных направлений взглянули бы на предмет своего обожания более трезвыми глазами. И увидели бы в нем не раскованные дионисийские пляски современного искусства, а судорожные конвульсии искусст-

ва — хоть и живого еще (в отличие от «попа»), но уже агонизирующего.

И если верно, что анатомия человека дает ключ к анатомии обезьяны, то и живое представление о поп-арте дало бы верный ключ к верной оценке тех его зародышей, тех его не до конца развившихся форм, которые в составе абстракции и кубизма не так легко рассмотреть теоретически невооруженным глазом и даже можно принять за нечто «прогрессивное». Поп-арт в законченной форме показывает, куда именно направлен этот прогресс и чем он кончается для искусства. И для человечества. Поскольку «поп» — это все-таки зеркало, а не шарлатанство и не хулиганство. Зеркало, отражающее известные тенденции «современности». Те самые тенденции, которые чреваты для человечества — не только для искусства — весьма и весьма невеселыми последствиями.

Сквозь эстетическую оптику «попа» действительно виден финал развития не только искусства, но и человека, попавшего в русло буржуазного развития современной цивилизации и влекомого его течением. И понять это полезно каждому. А понять это — значит увидеть «поп» глазами марксиста. Глазами коммуниста. С точки зрения марксистско-ленинской эстетики и теории отражения.

А эта точка зрения обязывает, в частности, бороться прежде всего не с «попом» или абстракцией как таковыми, а с теми реальными социальными условиями, которые порождают и абстракцию, и «поп», и поповщину, лишь отражаясь в этих своих порождениях. А в абстракции и в «попе» та же точка зрения рекомендует видеть не «современную красоту», а реальное, отраженное в них безобразие известной формы отношений между людьми, той самой формы отношений человека к человеку, которая именуется на языке науки буржуазной.

Модернизм, какие бы иллюзии ни питали на сей счет его сторонники, весь, от начала до конца, от кубизма до «попа», является формой эстетической адаптации человека к условиям «отчужденного мира». Мира, где мертвый труд господствует над живыми, а вещь, или, точнее, механизированная система вещей,— над человеком. Мира, который человечество либо преодолеет, либо в котором погибнет. Вместе с этим миром. Технических средств для того и другого исхода оно уже накопило

предостаточно В этом весьма серьезном контексте только и можно понять, что такое модернизм и как к нему следует относиться. А что к модернизму можно привыкнуть и даже найти в нем вкус — так привыкнуть можно и к водке, из чего не следует, что водка полезна для здоровья или что она обостряет интеллектуальные способности. Так и с воздействием модернизма на остроту и ясность эстетического «ви́дения».

Понимаемый верно, по-марксистски, модернизм предстает как зеркало. Но отражается в этом зеркале искалеченный миром «отчуждения» человек. А вовсе не современный красавец, которым можно любоваться, как Аполлоном. Вот это-то и надо понять.

## ГЕГЕЛЕВСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ КРАСОТЫ И ИСТИНЫ[1]

Если искусство и художественное творчество вообще не являются простой забавой, простым заполнением часов досуга, а представляют собой форму деятельности, необходимой с точки зрения развития человеческой культуры, судеб цивилизации в целом, то никакая серьезная эстетическая теория не может пройти мимо гегелевской концепции искусства, не может просто отбросить ее как ошибочную, а обязана «снять» ее, сохранив ее в составе более глубокого и конкретного понимания, учитывающего все важнейшие факты развития искусства последних ста пятидесяти лет.

Ортодоксальная гегелевская схема, развитая в «Феноменологии духа», поставила, как известно, предел развитию искусства в плане «филогенеза» мировой духовной культуры. Искусство, согласно этой схеме, уже сослужило свою роль, оформив систему образов «художественной религии», исчерпав в этой форме все свои потенции, возможности творчества по законам красоты. Основная способность, обеспечивающая художественное творчество и им развиваемая,— продуктивное воображе-

---

[1] В 1964 году Э. В. Ильенков был участником Гегелевского конгресса в Зальцбурге (Австрия), посвященного ключевым вопросам гегелевской философии искусства. Материалы советских участников конгресса, в том числе статья Ильенкова «К оценке гегелевской концепции отношения истины к красоте», были опубликованы в сборнике «Борьба идей в эстетике» (М., «Наука», 1966). Данная работа, публикуемая впервые, дополняет ряд положений этой статьи.

ние, управляемое, как компасом, принципом красоты,— оказывается здесь лишь несовершенной модификацией чисто теоретического разума, а красота — лишь внешней (чувственно-предметной), а потому — неадекватной формой проявления обнаженно-логической истины. По этой причине цветы искусства «опровергаются» плодами логики, вытесняются ими, занимают их место в духовной жизни человечества, а тем самым — и индивидуума, поднявшегося до высот духовной культуры, живущего, так сказать, на переднем крае духовной жизни человечества. Высшие запросы духа находят свое удовлетворение лишь в плане Логики, теоретического интеллекта, бесстрастного рассмотрения космоса с точки зрения вечности, безличного и безликого Абсолюта, и ни в коем случае не с человечески-личностной точки зрения, которую не может покинуть искусство. Искусство же должно готовить индивидуума к переходу на эту позицию — на позицию теоретического аскетизма, где дух полностью господствует над плотью.

На первый взгляд кажется, что эта схема никак не оправдалась развитием мировой духовной культуры XIX и XX веков. В ней не нашлось места даже Бетховену, к музыке которого Гегель проявил кажущуюся странной для человека его вкуса глухоту. Искусство продолжало жить и рождать такие имена, как Рихард Вагнер и Лев Толстой, как Бальзак и Достоевский, если иметь в виду только бесспорные вершины. В ортодоксально-гегелевской схеме они в лучшем случае могли занять место подробностей, деталей, но не этапных шагов на пути эволюции мировой духовной культуры.

Поэтому очень заманчивым кажется отнестись к гегелевской концепции, к гегелевскому пониманию взаимоотношений между Логикой (теоретическим интеллектом вообще) и продуктивным воображением (то есть искусством) как к грандиозному заблуждению, и только. К заблуждению, которое не выдержало очной ставки с реальным процессом мировой духовной культуры.

Но тогда пришлось бы отнести в разряд курьезов и гегелевское решение вопроса об отношении истины и красоты, его тезис о наличии между ними внутренней, интимной связи. По этому пути пошли, как известно, очень многие представители теоретической эстетики и искусствознания. Но этот путь, если двигаться по нему неукоснительно и последовательно, приводит в тупик полного релятивизма, к отрицанию всякой возможности

установить прочные закономерные связи между тем миром, который открывает человеку наука, и тем миром, который рисует людям искусство, воображение, управляемое стремлением к красоте. Тогда эти два мира оказываются несоизмеримыми, между ними воцаряется непереходимый дуализм.

И тогда сама эстетика становится невозможной, ибо за теоретическим взглядом на развитие искусства тем самым отрицается всякое право на компетентное суждение, на анализ перспектив, на прогноз, вообще на позицию. Тогда исчезает всякая возможность теоретического различения в сфере искусства, и единственно правомочным судией здесь остается индивидуальный вкус. А это, как известно, судья весьма пристрастный, ненадежный и капризный.

И может показаться, что человек вообще здесь обречен на безысходный дуализм и каждый раз, оказываясь перед произведением искусства, вынужден выбирать между точкой зрения жесткого доктринерства, с одной стороны, и полной автономией личного вкуса, сознательно приглушающего голос рефлексии, игнорирующего ее доводы...

Что же лучше, или, вернее, что же хуже?

Превращение логической доктрины в решающий принцип отношения к художнику и его творениям сделало Гегеля глухим к музыке Бетховена (ибо отношение это не личная причуда, оно концептуально). С другой же стороны, вкус эклектически воспитанный вообще не в состоянии различить ослиный хвост и кисть Пикассо.

Разумеется, остается еще и испытанный метод эклектического «смягчения» крайностей: меряй-де искусство критериями доктрины, но оставляй права и за голосом личного вкуса, нерефлектирующего настроения... Это, конечно, не решение — проблема просто тысячекратно множится, воспроизводится каждый раз в том же виде, и в неясных случаях индивидуум опять оказывается в положении буриданова осла.

Нам кажется, что решение проблемы невозможно без устранения одной философско-теоретической предпосылки, одного старого предрассудка.

А именно — того представления, что человек и человечество изначально заперты в сфере феноменов сознания и не имеют выхода к объекту, а потому вынуждены один феномен мерить мерой другого феномена

и никогда оба эти феномена — третьей мерой, мерой реальности.

Если сохраняется этот предрассудок, именуемый нами философским идеализмом, то альтернатива — жесткий догматизм доктринерства или полный релятивизм эстетической оценки — остается также роковой.

У Гегеля мерой художественного сознания и его продуктов остается Логика, Логическое мышление, чисто теоретический интеллект, в коем он усматривает энтелехию, начало и цель всего духовного развития. У Шеллинга мы имеем обратную схему: здесь интуиция гения художника, гения продуктивного воображения становится судьей над наукой, а логическая истина — лишь отсветом интуитивно ухватываемого «абсолюта».

Между этими полюсными точками можно расположить массу промежуточных решений, в том числе такого масштаба, как система Б. Кроче. При любом из таких вариантов проблема остается трагически неразрешимой. Логическое конструирование не дает решения, сколько и как ни подмешивай к нему дозу иррациональной интуиции. Как, разумеется, и наоборот.

Одну форму сознания вообще рискованно превращать в критерий суда над другой формой сознания — это всегда чревато тяжкими «судебными ошибками». Науку (логически-теоретический интеллект) и продуктивное воображение, управляемое принципом красоты (то есть искусство), ни в коем случае нельзя рассматривать как высшую и низшую по рангу ступень феноменологии духа. Нельзя рассматривать одну из них как «несовершенный образ» другой. Ни красоту в качестве не до конца разоблачившейся истины, ни истину в качестве препарированной красоты.

Это — две самостоятельные, равноправные по отношению друг к другу формы сознания. Одна из них не является несовершенной, «неадекватной» копией с другой.

Но как же тогда сохранить при этом понимание внутреннего отношения между истиной и красотой, между наукой и искусством?

Только через «третье». И этим «третьим» не может быть очередная форма сознания и воли, очередная сфера феноменологии, будь то мораль или право, философия или религия.

Этим «третьим» может быть только их общий предмет — объективная реальность в том ее серьезном пони-

мании, которое установила серьезная материалистическая традиция в философии.

В этом случае можно понять, почему при всей автономности и суверенности по отношению друг к другу сфера «красоты», мир образов искусства, обнаруживает со сферой науки, с царством понятий, по существу, родственные черты, почему мир науки в конце концов «похож», так сказать, «изоморфен» миру художественных образов.

Два портрета могут быть похожи один на другой, и это не значит, что один из них надо судить по степени сходства с другим. Они оба имеют общий прообраз — и в этом все дело, по степени сходства с ним можно судить о качестве обоих. И тогда окажется, что один из них в чем-то справедливо корректирует другой, и делают они это взаимно.

И эта взаимная корректировка особенно настоятельно требуется в тех условиях, когда человеческая цивилизация еще не успела преодолеть так называемые условия «отчуждения», «отчужденную» форму развития человеческих способностей,— когда научное и художественное развитие человечества осуществляется в форме двух профессионально обособившихся друг от друга сфер разделения общественного труда, когда одна продуктивная способность развивается в индивидууме как раз за счет другой, за счет его недоразвитости в отношении этих других способностей, а их кооперация осуществляется только через ряды случаев, а потому сама начинает казаться счастливой случайностью, «личной особенностью» таких лиц, как Эйнштейн, и равных ему по масштабам дарования. Лиц, через деятельность коих осуществляется приращение мировой духовной культуры именно потому, что в этих точках осуществилась благодаря счастливому стечению обстоятельств нужная для сего кооперация теоретического интеллекта с развитой силой продуктивного воображения.

Таким образом, единственно возможное решение той проблемы, которая со времен Гегеля получила название проблемы «отчуждения» и «обратного присвоения» отчужденных человеческих способностей, заключается только в ликвидации той формы разделения общественного труда, которая с неизбежностью превращает каждого индивида в носителя (субъекта) профессионально-ограниченной способности, в «частичного человека», если воспользоваться выражением Маркса.

Решение проблемы заключается в создании для каждого индивидуума таких условий человеческого развития, внутри которых исчезла бы самая возможность диспропорции между интеллектуально-теоретическим развитием, с одной стороны, и художественно-эстетическим развитием — с другой; и это возможно осуществить только в том случае, если развитие индивидуума будет совершаться через потребление действительных, то есть выверенных веками человеческой жизнедеятельности, классических образцов теоретического мышления и художественного творчества.

Поэтому-то коммунистическая идеология и ориентируется, вполне сознательно, исходя из четких теоретических представлений о единственно возможном пути «снятия отчуждения», на классическую философию и на классическое искусство и с оправданным недоверием относится к так называемому «модернистскому» искусству и позитивистской философии, ибо видит в них не путь «снятия отчуждения», а, наоборот, путь углубления этого отчуждения, его логическое и эстетическое оправдание и санкцию.

Модернистское искусство представляет поэтому для марксистской эстетики не самодовлеющий интерес, не форму воспитания продуктивных способностей, потенций индивидуума,— она рассматривает его как некритическую форму сознания, объективно свидетельствующую о наличии «отчуждения», о процессе его углубления, и тем самым — как форму логического и эстетического приспособления (адаптации) индивидуума к нечеловеческим условиям развития и существования.

К «модернистскому» искусству отношение наше поэтому категорически отрицательное, ибо это «искусство» не развивает способность продуктивного воображения, то есть свободного воображения, а культивирует вместо него произвол воображения, не способность «схватывать целое раньше частей», а способность гипертрофировать частности.

Оно ни в коем случае не развивает в человеке той способности свободного воображения, регулируемого чувством красоты, которое требуется на современном уровне развития мировой культуры, на том уровне, на котором работал, например, интеллект Эйнштейна, а ориентируется на уровень сознания профессионально ограниченного, «частного» работника.

Поэтому эстетическая теория, опирающаяся на идеал

всесторонне развитой личности, на полную ликвидацию «отчуждения», и в отношении к искусству занимает четкую, теоретически выверенную позицию, ориентируясь на те формы искусства, которые не порывают с классической традицией в понимании красоты и идеала человеческой красоты. Именно поэтому марксистская эстетическая теория смогла не отбросить гегелевскую концепцию красоты и истины, а «снять» ее.

С другой же стороны, гегелевская схема заключает в себе с этой точки зрения гораздо большую долю истины, чем может показаться на первый взгляд. В том смысле, что она — независимо от субъективных намерений и симпатий ее создателя — выразила гораздо более правдиво основную тенденцию, в направлении которой определяет судьбу искусства стихийно-рыночная, то есть товарно-капиталистическая, организация человеческих взаимоотношений, чем позднейшие чисто апологетические концепции эстетики, некритически принимающие эту организацию как «естественную» почву развития искусства.

Она цинично трезво выразила то реальное обстоятельство, которое позднейшая история духовной культуры XIX и XX веков подтвердила практически, — то, что стихийно-рыночная, частнопредпринимательская организация общественных отношений, по существу, «прозаична» и потому враждебна поэзии и красоте, что искусство на этой почве становится все более рефлектирующим, с одной стороны, а с другой — утрачивает интимную связь с подлинно теоретическим интеллектом и потому не может рождать плодов, соответствующих взлетам научно-теоретической мысли.

Вряд ли случаен тот факт, что эстетические симпатии Альберта Эйнштейна, созвучные с его теоретическими открытиями, были, как хорошо известно, «консервативны». В музыке они, в частности, не простирались дальше Баха и Моцарта; в Вагнере и даже в позднем Бетховене он усматривал то самое «неистовство субъективности», которое никак не гармонирует с объективно-научным взглядом на мир и даже мешает ему. Этот его взгляд очень похож на гегелевский, хотя, что не менее интересно, исходит он совсем, казалось бы, из других оснований.

Нельзя не забывать, что и Вагнер кончил все-таки «Парсифалем» — произведением, которое по идейно-эстетическим интенциям гораздо ближе к гегелевскому

идеалу искусства как «художественной религии», чем ранние его творения... Стоит вспомнить и о том обстоятельстве, что Лев Толстой в «Крейцеровой сонате» занял по отношению к Бетховену позицию, весьма напоминающую гегелевское неприятие этой музыки.

Все это говорит о том, что практика искусства XIX века, и именно в лице его бесспорных лидеров, подтвердила гегелевское отношение к искусству гораздо больше, чем это может показаться на первый взгляд. Все это говорит о том, что гегелевская эстетика выразила очень точно те тенденции, в направлении которых на самом деле эволюционировало искусство на почве стихийно-рыночных отношений между людьми, в условиях товарно-капиталистической, частнопредпринимательской организации их взаимоотношений.

Поэтому гегелевский взгляд на искусство, на его взаимоотношения с научно-теоретическим интеллектом и его роль в процессе «отчужденного» развития человеческих способностей может найти свое полное и окончательное «опровержение» только на пути реального преобразования условий человеческого развития и человеческой жизнедеятельности, только на пути социалистического преобразования, на пути реального обобществления условий человеческого развития и жизнедеятельности.

Пока это не произошло, гегелевское понимание остается «истиной» — в смысле выражения (некритического) истинного отношения товарно-капиталистического мира к искусству, а потому и некритическим выражением всех тех неразрешимых на этой почве антиномий, через которые совершается здесь художественное развитие.

Критически-революционное же отношение к этим условиям художественного развития — коммунистический способ решения пресловутой проблемы «отчуждения» — тем самым и оказывается той единственной точкой зрения, с которой возможно действительно конкретное «снятие» гегелевской схемы, действительное разрешение всех ее антиномий. Решение не утопическое, а вполне реальное, ведущее к гармонии теоретического интеллекта и художественно-эстетического сознания, продуктивного воображения, управляемого принципом красоты.

Вместо гегелевского решения, превращающего искусство и красоту в «служанку» логического интеллекта, в его «несовершенное подобие».

И красота и истина здесь оказываются равноправными принципами реальной человеческой жизнедеятельности, взаимопредполагающими и взаимно оплодотворяющими одна другую формами сознания реального, общественно-производящего свою жизнь человека и человечества. Здесь они внутренне обретают отношение друг к другу через общий им обеим прообраз — через реальный мир, открывающийся человеку только через общественную, коллективную деятельность, через чувственно-предметное преобразование естественно заданных и исторически унаследованных условий этой деятельности. Через постоянное творческое преображение природы силой ассоциированного человечества. На этой основе все подлинные завоевания гегелевской эстетики действительно могут быть критически переработаны и усвоены, «сняты», а не просто отброшены. В этом свете, по-видимому, только и могут быть теоретически верно поняты и перспективы, и функция, и возможности, и обязанности искусства в организме человеческой цивилизации, а тем самым и окончательно разрешена теоретическая проблема отношения красоты к истине и к «добру», к «благу» людей, ее гуманистический смысл и суть.

*Приложение. Заметки о Вагнере*[1]

Обыкновенно Вагнера представляют себе как автора ярких, блистательно оркестрованных симфонических эпизодов — полета валькирий, заклинания огня, шороха леса и т. п. поражающе красочных картин. Это представление складывается совершенно естественно у всякого, кто знакомится с творчеством Вагнера по концертам, по радиопередачам, особенно по нашим, да еще подкрепляется комментариями наших музыковедов, ссылающихся к тому же на такие авторитеты, как Чайковский. Тот, как известно, видел в Вагнере непревзойденного мастера оркестровки, а все остальное в его творчестве считал скучным, неинтересным и бесперспективным — продуктом схоластического мудрствования. Вагнер-де варварски относился к человеческому голосу, к вокальным партиям, в итоге разрушил естественные оперные формы в угоду своим нелепым теориям о «синтезе искусств» в музыкальной драме, — теориям, которые, по мнению искусствоведов, оказались нежизнеспособными и не оправдались в практике дальнейшего развития искусства и только мешали-де самому Вагнеру полностью реализовать свой талант оперного композитора.

Это представление и связанные с ним музыковедческие рассуждения имеют очень мало общего с действительным Вагнером, с сущностью его искусства и со всем тем, что он на самом деле натворил в практике и теории. Оно столь же односторонне, глупо и ничего не объясняет, как, например, представление о Льве Толстом как о писателе, который очень умело изображал сцены охоты, русские пейзажи и батальные сцены... и ничего более.

Такое представление хотя и не неверно (мастером оркестровки и контрапункта он действительно был непревзойденным, и достижения его в этом плане повлияли на всю мировую музыку настолько, что всегда сразу можно сказать: это написано *до* Вагнера, а это — после него; в этом смысле Вагнер — такой же рубеж в развитии мировой музыки, как и Бах), но самого главного оно в нем не отражает. И чтобы вообще быть в состоянии правильно воспринимать его музыку, от такого представления надо отказаться раз и навсегда. Иначе девяносто процентов его музыки вообще пройдет мимо ушей и, слушая его драму, человек будет скучать, томиться и ждать: когда же наконец кончатся речитативы и начнется сим-

---

[1] В архиве Э. В. Ильенкова обнаружены разнообразные материалы, посвященные творчеству Р. Вагнера — композитора и мыслителя. Для данного издания подобраны три небольших фрагмента, написанных в разные годы и представляющих, как нам кажется, определенный интерес не только для специалистов — исследователей вагнеровского наследия, но и для более широкого круга читателей. Заметки публикуются впервые.

фонический эпизод. А чисто симфонических эпизодов у него не так уж и много — они почти все заиграны в концертах и надоели.

На самом деле «теории», реализованные в его творчестве, вовсе не были результатом схоластического мудрствования. Сами по себе они — очень естественный и очень яркий рефлекс эпохи. Притом эпохи весьма серьезной и содержательной. К тому же дело обстояло совсем не так, будто Вагнер сначала придумывал теорию, а затем реализовывал ее в музыке и текстах своих трагедий. Его теории просто были очень четким и острым выражением того, что он делал в качестве поэта и композитора. Но объяснять его творчество только его теориями никак нельзя. И то и другое объясняется совсем другой системой фактов — той самой действительностью, к которой был органически слеп и Чайковский и многие профессиональные музыковеды.

Наиболее умные из писавших о нем (Р. Роллан, Т. Манн, Б. Шоу) видели в нем совсем другое. Есть даже совсем противоположный, по сравнению с узкомузыковедческим, крен в его понимании — когда его рассматривали прежде всего как философа. «Философия жизни» считала его своим предтечей. Экзистенциалисты на каждом шагу цитируют его стихи; фрейдисты видели в нем художественно высказанный гениальный психоанализ; сторонники Шопенгауэра — художественного интерпретатора его философии, и пр. И все это в нем, по-видимому, действительно есть. Не случайно на Западе о Вагнере-философе написано больше, чем о Вагнере-музыканте, причем о философе не меньше, чем о Гегеле.

При всем том сам он как теоретик написал почти столько же, сколько Гегель и, уж во всяком случае, больше, чем Фейербах и Шопенгауэр. И это само по себе представляет большой интерес.

Но ясно, что его музыкальные трагедии интереснее и богаче, чем то, что он написал в качестве теоретика и философа.

Такой иронический ум, как Б. Шоу, без всякой иронии, на полном серьезе, ставит его рядом с Марксом — по всемирно-историческому смыслу и значению его творчества. Он говорил, что Вагнер в качестве художника доказал человечеству то же самое, что сделал Маркс в качестве теоретика, а именно: не больше не меньше, чем закономерность крушения цивилизации, основанной на власти золота, на базе товарно-денежных отношений. Он-де показал абсолютную неизбежность ее внутреннего разложения, логику этого разложения, однако не с помощью строгих понятий, а с помощью столь же строгих по своей необходимости чувственно-эмоциональных образов, их движением, их эволюцией, их развитием, совершающимся через столкновения, как внешние, так и внутренние — психологические.

Ставить или не ставить Вагнера рядом с Марксом по его действительному историческому вкладу — решение этого вопроса мы оставляем на совести английского драматурга, но вернее Шоу, по-моему, никто не указал на действительный ключ к пониманию всего его творчества. И не только «Кольца», где это выступает прямо и даже разъясняется словами, текстом, но и таких вещей, как «Тристан и Изольда».

(Кстати, забавный факт. Один из биографов Шоу познакомился с ним в библиотеке Британского музея так: он обратил внимание на странного человека, который изо дня в день изучал параллельно два фолианта: «Капитал» и партитуру «Тристана»...)

Вагнер действительно в своем художественном творчестве решал своими средствами те же самые проблемы и антиномии, кото-

рые разрывали Европу XIX века и по-разиому выражались в разных сферах сознания, теоретической и художественной культуры. То есть почвой, на которой вырос Вагнер, были события действительно всемирно-исторического значения: буржуазное преобразование экономических, политических и т. п. условий жизни человеческого индивидуума, с учетом тех перспектив, которые это преобразование прорисовывает для этого индивидуума.

На протяжении всей своей жизни Вагнер разделял все главные иллюзии этого процесса, придавая им предельно острое художественное выражение, переживая последовательно крах этих иллюзий, ища новые точки опоры и приходя к новым иллюзиям.

Поэтому его творчество оказалось своеобразной «Феноменологией духа» всего XIX века — процессом последовательной смены одних состояний этого духа другими, причем каждое из этих состояний есть не что иное, как предельно остро обобщенный и крайне типичный способ мироощущения человеческого индивидуума, втянутого в мясорубку буржуазно-капиталистического преобразования всех отношений между людьми.

При этом Вагнер все эти стадии пережил личностно, пытаясь каждый раз дать себе строго рациональный отчет в том, что происходит. Делая это, он все время обращался к самым значительным философским системам своего времени. Миновал он только марксизм. Левогегельянство (Д. Штраус), Фейербах, Штирнер в бакунинской редакции, в сочетании с «истинным социализмом», с Руге и Гессом, затем — Шопенгауэр в сплаве с кое-какими идеями Ницше и, наконец — как финал и тупик этой линии развития, — соединение буддизма с христианством. Человеком он был весьма импульсивным и увлекающимся и разделял все эти способы мироощущения и миропонимания целиком и полностью.

На этой почве и вырос весь грандиозно сложный вокально-оркестровый язык Вагнера с его совершенно потрясающей внутренней напряженностью — тот самый аппарат средств выражения, о котором Р. Роллан говорил, что он «заряжен миллиардами вольт». Весь его трагически-исторический пафос, который то разражается громами и молниями невероятной силы, то сразу же после разряда энергии стихает в состоянии полного безволия и беспросветного уныния и всегда в конце концов разрешается в смерть, как в некое единственно блаженное состояние, как в идеал состояния духа, где царит абсолютное молчание, абсолютный покой и мрак — Мировая Ночь в «Тристане».

Поэтому вся система его образов движется между предельно контрастными полюсами, а самая типичная форма развития музыкальной ткани — это постепенное нарастание звуковой напряженности ритмов, интонаций, сложности оркестровой ткани, неустойчивости гармонических отношений, контрапунктических контрастов и пр.,— постоянное нагнетание до предела и дальше всякого предела... Кажется, все доведено до предела напряжения нервов, восприятия слушателя, даже просто его барабанных перепонок. Но нет: Вагнер находит способы еще более увеличивать напряжение, еще болезненнее взвинчивать нервы — не громкостью и мощью медной группы, так трагизмом текста, не остротой оркестровки, так ритмами, и т. д. и т. п. Это та самая его «неумеренность» в средствах выражения и выразительности, которую часто обзывали «безвкусицей», пренебрежением ко всем правилам «нормального» человеческого восприятия и пр., и пр., гигантоманией...

И все это нарастает, нарастает и нарастает, чтобы в конце

концов с грохотом низвергнуться в бездну, в безмолвие, в небытие... По дороге, правда, он делает остановки, дает отдохнуть на островках безмятежного счастья, но при этом все время напоминает, что это только минутная остановка на пути к еще более грандиозным ураганам, то дающим о себе знать где-то на заднем плане зловещими тембрами, то глухими ритмами в басах, которые расходятся с плавно льющимися верхами и пр.,— в общем, всегда находит тысячи способов, так сказать, «отразить» ощущение покоя и уравновешенности...

Музыкально, например, весь «Тристан» построен совершенно намеренно (это показывает формальный анализ его музыкальной ткани с точки зрения школьных, азбучных принципов гармонии) как постоянное накопление гармонической «неустойчивости» звучания. Есть жесткие формальные законы соединения звуков, по своей строгости подобные учению о модусах силлогизмов; на них-то и основывается вся система так называемого «ладового звучания» — до мажор, си минор, ля-бемоль мажор и т. д. Любая мелодия может быть отнесена путем чисто формального анализа к одной из тональностей. При этом переход из одной тональности в другую происходит опять-таки по жестким правилам. Они достаточно абстрактны, чтобы давать простор самым разнообразным сочетаниям, но в то же время достаточно определенны, чтобы категорически запрещать, как нечто абсолютно антиэстетическое, некоторые способы соединения мелодии с аккордовым сопровождением, или два последовательно звучащих аккорда, или две мелодии в контрапункте. Эти правила говорят о том, что звучания, построенные по определенному принципу, «естественно» тяготеют к определенным же другим звучаниям и, наоборот, активно «отталкивают» неродственные им созвучия. По этим правилам известные звуковые комплексы «разрешаются» в другие. В «Тристане» Вагнер намеренно не дает музыкальной ткани «разрешиться» в такой аккорд, который создавал бы впечатление «законченности», «завершенности» музыкальной фразы. Мелодически-гармоническая структура, кажется, вот-вот готова разрешиться по формальному правилу в спокойный, завершающий аккорд, который звучал бы как точка в конце фразы. Но вдруг музыка делает какой-то на первый взгляд совершенно неожиданный и капризный поворот, никак не объяснимый с точки зрения строго формальных правил перехода из одной тональности в другую, — и звучание делается снова неустойчивым, требующим какого-то другого завершения. В итоге вся музыка «Тристана» оказывается с точки зрения школьных правил сочетания тональностей каким-то грандиозным парадоксом. Рассечению на ладовые элементы она явно не поддается. Чайковский обозвал за это музыку «Тристана» «пакостными хроматизмами»... «Тристан» и на самом деле ломает всю ладовую, тональную систему построения музыкальной ткани. Это — первое сочинение так называемой «атональной» музыки. Но здесь это не каприз, а выражение сознательно реализуемого замысла. И только в финале, в знаменитой «Смерти Изольды», Вагнер дает музыке разрешиться в долгожданный «спокойный» аккорд. Тот самый аккорд, наступить которому как бы «мешали» всевозможные препятствия, лежащие вне формальной структуры музыкальной ткани, — то это внешний поворот событий, то «капризный», но эмоционально оправданный изгиб в настроении действующих лиц, то контрастное столкновение таких настроений... В итоге с точки зрения формальной это — фатальный парадокс, а с точки зрения более

широкой — как раз наоборот. Р. Роллан, например, категорически оценивает «Тристана» как самое высокое и правдивое выражение, которое мировое искусство сумело найти такой теме, как любовь....

Теперь, после этих предварительных соображений, коротко о том, что такое «Кольцо нибелунга». В творчестве Вагнера — это средоточие всех его художественных и теоретических принципов, дело всей его жизни. Писал он его двадцать шесть лет, а вынашивал — еще дольше.

По внешней, сюжетно-образной канве — это попытка свести воедино всю северногерманскую мифологию (вовсе не только «немецкую»), выявить ее художественно-образный смысл. Но почему именно «миф»? На этот счет у Вагнера были самые продуманные соображения. Дело в том, что весь пафос его творчества питался той самой старинной иллюзией, которую разделяли многие великие художники, в том числе Л. Толстой. Заключается эта иллюзия в том, что будто бы средствами искусства можно переделать мир. Не мир в смысле «вселенной», а мир человеческих взаимоотношений: стоит только преобразовать психологию современников, перестроить систему их нравственно-эстетических принципов — и они изменят и внешние отношения друг к другу...

Но для этого-де нужно воздействовать на самые глубинные корни всей многообразно разветвленной психологии. Мифология, по Вагнеру, — это и есть как раз такая форма сознания, в которой в течение столетий, и даже тысячелетий, откристаллизовывались самые общие принципы ви́дения мира, характерные для «народа в целом». В виде мифа народ-де и дистиллирует, очищая от всего несущественного, случайного, преходящего, временного, самую суть своего самосознания. Поэтому миф — это концентрат, квинтэссенция народного самосознания, а тем самым — и сознания мира, миропонимания. В мифе, в системе мифологических образов, поэтому и выражена-де «сущность мира», как ее понимает народ, те идеалы или образы, которые народ стихийно стремится претворить в жизнь.

Все «Кольцо нибелунга» поэтому разрастается вокруг образа Зигфрида. Зигфрид — это тот человек, которого все мы жаждем, говорил Вагнер в 40—50-е годы XIX века, то есть в те годы, когда замысел у него уже созрел и композитор приступил к его осуществлению. В нем сосредоточен весь состав высшего идеала современности. Зигфрид — это существо, лишенное страха, страданий, чуждое педантической рефлексии, обессиливающей волю; это существо, у которого слово непосредственно сливается с делом, с действием и т. д., — короче говоря, это тот самый тип индивидуальности, который призван освободить современный мир от страданий, от зла, от нищеты и от прочих бед. Это — та самая индивидуальность, которая свободно осуществляет природу человека вообще — ту самую природу человека, о которой столь много говорил Фейербах. В образе Зигфрида этот смысл видел не только Вагнер. В нем нашла готовое образное оформление своих идеалов и устремлений вся немецкая революционная демократия 40-х годов XIX века. Это была готовая «эстетическая иллюзия», в форме которой буржуазный радикализм той эпохи возвеличивал в своем воображении совершенно реальные задачи, те самые задачи, которые пыталась разрешить революция 1848 года...

В начале 40-х годов мысль сочинить иносказательную трагикомедию, главным героем которой был бы Зигфрид, преследовала и Ф. Энгельса. Вот что он писал в 1840 году, рассказывая о своем

посещении городка Ксантена на Рейне, по преданию, родины Зигфрида:

«Что захватывает нас с такой силой в сказании о Зигфриде? Не история сама по себе, не подлое предательство, жертвой которого становится молодой герой, а вложенная в него глубокая значительность. Зигфрид — представитель немецкой молодежи. Мы все, у которых бьется в груди еще не укрощенное условностями жизни сердце, мы все знаем, что это значит. Мы все чувствуем ту же жажду подвига, тот же бунт против традиций... нам бесконечно противны вечные колебания, филистерский страх перед новым делом, мы хотим вырваться на простор свободного мира, мы хотим забыть о благоразумии и бороться за венец жизни — подвиг. О драконах и великанах позаботились для нас филистеры, ими полна церковная и государственная жизнь» [1]

Вот эта самая «глубокая значительность» образа Зигфрида и воодушевляла. И смысл его был очень прозрачен. С ним были связаны все эллинско-оптимистические надежды революционной демократии. Это прекрасно понимал Энгельс. Но если он замышлял своего Зигфрида как иносказательно-эзоповское изображение современности, а потому мыслил себе свое сочинение как «траги*комедию*», то у Вагнера в отношении Зигфрида не было ни капельки романтической иронии. Он воспринимал образ всерьез и потому с самого начала видел в истории Зигфрида оптимистическую трагедию. Образ Зигфрида был для него высшим эстетическим идеалом задолго до того, как он начал сочинять «Кольцо». Он и революцию 1848 года воспринимал сквозь призму этого идеала. В 1848 году поэтому-то с ним и случилась крайне забавная вещь: он встретил в жизни «живого» Зигфрида, реальное воплощение идеала. Этим живым Зигфридом оказался не кто иной, как Михаил Бакунин, анархист-гегельянец, руководивший восстанием в Дрездене. Вагнер моментально проникся в него такой же беззаветной верой, какой христиане прониклись бы в Христа, если бы тот снизошел до второго пришествия... Они сразу же стали лучшими друзьями, и в качестве адъютанта Бакунина Вагнер как раз и принял участие в восстании. После разгрома восстания Бакунин попал в тюрьму, а Вагнеру удалось бежать в Швейцарию. Здесь он сразу отбросил все остальные замыслы и начал писать своего «Зигфрида». При этом не раз говорил, что пишет Зигфрида прямо с Бакунина.

Сначала он замышлял одну оперу — «Смерть Зигфрида», которая потом превратилась в четвертый день тетралогии — в «Гибель богов». Но очень быстро понял, что в одну оперу весь смысл этого образа он уложить не сможет. Стал замышлять две оперы, связанные и сюжетом и образами,— двулогию «Молодой Зигфрид» и «Смерть Зигфрида». Потом почувствовал необходимость начать с еще более ранней стадии, с истории родителей Зигфрида, что впоследствии вылилось в «Валькирию». Но и этого оказалось мало, и тогда возник замысел «Золота Рейна» — предыстории мира, которая показала бы абсолютную необходимость появления Зигфрида на свет. В «Золоте Рейна» Вагнер через систему образов замыслил доказать, что мир запутался в противоречиях, разрешить которые может только такое существо, как Зигфрид, бесстрашный герой с мечом.

Сочинение текста «Кольца» затягивалось. И здесь-то, во время сочинения текста, Вагнера стала мучить новая проблема. Для себя

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве, т. 2. М., 1976, с. 533.

он ее сознательно сформулировал так. Почему современное человечество не спешит с преобразованием мира в согласии с идеалом, если этот идеал настолько ясен, настолько прекрасен и заманчив, что любой должен был бы его принять? Где причина того факта, что бешеная, зигфридовская энергия Бакунина разбилась о препятствия, захлебнулась в болоте филистерства, нерешительности, непоследовательности и прочих антизигфридовских качеств народного самосознания, реальных, живых, неидеальных людей?

И скоро уже эта проблема, а не сам по себе образ Зигфрида, стала превращаться в центральную проблему «Кольца». В ходе разработки сюжета мифа Вагнер и пытался найти ответ на этот вопрос, решить его для самого себя.

По мере того как под его пером развертывался сюжет, Вагнер все отчетливее начал осознавать смысл трагедии, заложенной в древних, в первобытных и вечных слоях народной психологии, а именно: что необходимым является не только рождение Зигфрида, но и его гибель, крушение попытки освободить мир. Поэтому убийство Зигфрида начало выглядеть не как результат подлого предательства, не как убийство из-за угла, а как абсолютно неизбежная развязка, как финал, необходимость которого заложена уже в самом начале вещей, в самой «сущности мира», как он выражается.

Этот мрачный конец тем самым превратился как бы в тайную целевую причину действий, мыслей, чувств и поступков всех героев «Кольца» — в тайную причину, которой ни один из них не сознает и тем не менее действует в ее пользу, в том числе и сам Зигфрид. Музыка поэтому уже с самого начала приобретает мрачно трагический оттенок, сказывающийся в самых радостных страницах партитуры.

Таким поворотом мысли Вагнер решил для себя вопрос о причинах поражения революции 1848 года. Решил, что оно было не случайно и не результатом подлого предательства, а неизбежностью. Эта неизбежность выразилась и в том, что идеал, во имя коего она совершалась, был ложен, иллюзорен, что тайная, никем из ее участников не осознаваемая цель расходилась с идеалами лучших ее участников. Это выразилось и в том, что Зигфрид — Бакунин, несмотря на всю свою субъективную честность и беззаветное мужество и даже благодаря этим качествам, был на самом деле великим обманщиком, который честно обманывал и самого себя и других. И что людей, которые ему беззаветно поверили, он в действительности с самого начала вел на гибель.

Гибель и оказывается единственным и естественным результатом столкновения прекрасной свободной индивидуальности с миром. Поэтому в самом образе Зигфрида уже с самого начала заключена смерть, гибель, и образ его развивается ей навстречу.

Но поскольку это так, постольку и внимание Вагнера как художника начинает перемещаться от Зигфрида к «миру», внутри которого он рожден, вынужден действовать и в итоге погибнуть.

«Золото Рейна» как раз эту задачу и решает.

Что это за мир? Это мир, населенный современными людьми. Это Вагнер констатирует совершенно сознательно. Основная черта этого мира — состояние Нужды, Not (это словечко лейтмотивно). В такое плачевное состояние мир впал в результате того, что подпал под власть золота. Далее начинается совершенно прозрачная символика. Золото — это волшебная сила, которая противостоит всякой индивидуальности вообще. Существо, желающее обрести

золото, а с ним — власть над миром, вынуждено отречься от своей собственной индивидуальности. Власть золота безлична. Самое уродливое существо в его сиянии становится чем угодно, подчиняет себе все на свете — и трудолюбивых нибелунгов, и прекрасных богов, и могучих великанов, и гордых красавиц богинь — Фрейю, богиню молодости и свободы, и Фрикку, богиню домашнего очага. Все оказываются рабами кольца — и больше всех как раз тот, кто мнит себя его господином...

Центральной фигурой «Кольца» чем дальше, тем больше становится Вотан, обобщенно-символическая фигура современного человека. «Посмотри на Вотана — это человек, каков он есть, он похож на вас до неразличимости», — писал Вагнер в письме.

И другое забавное указание: «Представь себе в руках Альбериха вместо золотого кольца биржевой портфель с акциями — и ты получишь образ современного мира...»

В этой ситуации ни одно существо не может утвердить свое Я, не выступая против власти золота. Но ни одно существо не в силах этого сделать: любой персонаж по рукам и ногам связан путами этого мира. Любовь, которую Вагнер толкует в духе Фейербаха — как принцип индивидуального отношения к вещам и людям, как принцип, с точки зрения коего любая вещь ценится по ее индивидуальным достоинствам, — оказывается не только абсолютно бессильной противостоять безликой мощи золота, но и становится, неведомо для себя, служанкой этого золота... Вся эта символика абсолютно прозрачна, и растолковывать ее не приходится.

Такое понимание смысла современной трагедии приводит Вагнера к социальному пессимизму. Самым мудрым философом ему в это время начинает казаться Шопенгауэр. Влияние Шопенгауэра на весь строй образов и символики «Кольца» очень сильно. Иногда монологи (особенно Вотана) звучат как популярное изложение идей «Мира как воли и представления». Здесь и безвыходные антиномии между познанием и волей, между абсолютной волей и «конечной» волей, здесь и тезис о самоотрицании воли как высшего способа ее самоутверждения, и пр., и пр. То есть Вагнер все время сталкивает в образно-символической форме такие вещи, как *познание, красота, воля, индивидуальность, свобода, заблуждение, необходимость, договор* (как принцип права), и пр., и пр., короче говоря, весь традиционный понятийный арсенал немецкой философии, чтобы посмотреть, что же из этого взаимного столкновения выйдет.

Присутствует в «Кольце» и пролетариат — в виде народа нибелунгов. Эстетически он рисуется очень непривлекательным, грязным, тупым: в музыке слышится металлический грохот молотов, визжащие, стонущие звуки и пр. И по нравственной своей природе нибелунги очень непривлекательны; они вовсе не собираются ликвидировать власть золота, они хотят только захватить его каждый для себя, чтобы использовать против других. Притом они же сами и куют свои собственные золотые цепи, делают их все толще и крепче, и на них нельзя возлагать никакой надежды. Они сами нуждаются в освободителе, а когда он приходит, коварно пытаются использовать его в своих целях, а потом убить... Похожи на них и тупые великаны — строители Валгаллы...

Начинается все с того, что Золото спит на дне Рейна, в природном лоне, и там представляет собой только эстетическую цен-

ность, радует веселых и беззаботных красавиц — Дочерей Рейна. Но оно уже таит в себе все зло, которое свершится в будущем. Итак, начало — Природа как таковая...

* * *

Персонажи и ситуации «Золота Рейна» часто вызывают желание комментировать их иронически по многим причинам. В первую очередь именно потому, что они слишком откровенно аллегоричны и, может быть, даже откровенно рассудочно сконструированы.

Когда же говоришь о «Валькирии», то язык на иронию как-то не поворачивается. Здесь тоже вся система образов разворачивается в плане обыгрывания древнегерманских мифов, той их части, которая повествует о родителях Зигфрида — о судьбе Зигмунда и Зиглинды, о первой попытке героического восстания против власти Золота, очень быстро трагически заканчивающейся. Однако здесь гораздо больше глубокой и исторической и психологической правды — той самой реалистической правды характеров, логики их собственного развития, которая и составляет, по-видимому, главную тайну вагнеровского искусства, его околдовывающую силу.

Здесь, как и в «Зигфриде», меньше всего ощущается то влияние рассудочных схем, которые так сильно испортили всю «Гибель богов», — тех рассудочных схем, которыми Вагнер уже в это время начинает заражаться от Шопенгауэра.

«Валькирия» сочинена как раз на переломе всех его политических и философских настроений, и в тексте это влияние уже начинает сказываться. Особенно во втором акте, где Вотан произносит сорокаминутный монолог и долго повествует о том, что всем уже известно из «Золота Рейна», а заодно комментирует эту историю в духе шопенгауэровской философии, то есть говорит о бессилии человека бороться со страданиями мира, о том, что единственным выходом из них является смерть, и т. п.

Однако музыка «Валькирии» шопенгауэровским пессимизмом еще почти совсем не заражена. Больше того, чем дальше уходит Вагнер от революции, от ее идеалов, от ее надежд, тем больнее ему с ними расставаться. И тем напряженнее он старается воссоздать в музыке всю романтическую атмосферу революционного подвига, бунта против мертвечины, против традиций, против филистерства.

Поэтому музыка «Валькирии» предельно оптимистична, так же как и в следующем за нею «Зигфриде». Но, в отличие от «Зигфрида», она в то же время предельно драматична. По своему колориту она целыми огромными кусками сильно напоминает — это часто отмечали и профессионалы-музыковеды, и сами вы это отчетливо уловите — пафос таких бетховенских сонат, как «Аппассионата».

Это — оптимистическая трагедия в самом высоком смысле слова. И если мир шопенгауэровских настроений здесь уже и сказывается, то только временами: они наплывают, как тень от облаков на картину, которая, в общем, залита солнечным светом, пронизана порывами свежего ветра, достигающего ураганной силы, всплесками пламени и т. д. и т. п.

* * *

*Р. Вагнер. Trauermarsch из «Кольца нибелунга»*

Похоронный марш, по сути дела, конец «Кольца», в нем разрешается вся философия тетралогии. «Со смертью Зигфрида драма кончается...» — как говорит Роллан.

«Марш» в опере следует сразу после смерти героя. Последняя фраза умирающего Зигфрида кончается на фоне первого такта «марша», звучит как последний его вздох.

...Первый такт — тема Судьбы. Тема эта поднимается как бы из глубин Вселенной. Жестоко-равнодушно звучит в меди внутренний, утробный голос слепого Рока...

И — пустота. Зияющий провал в музыкальной ткани...

Только сухой треск барабана на фоне этой страшной пустоты.

Зловещие шорохи наползающей на мир Вечной Ночи...

Несколько тактов в музыке — развал. Два раза поднимается на валторнах печальная тема «страдания Вельзунгов», славного рода солнечных героев, обреченных Судьбой на горе во искупление грехов мира.

Последний Вельзунг, Зигфрид, последняя надежда мира, сражен. Теперь исход для мира один — в смерти, в погружении в вечное небытие, «где нет страданий, где нет стремлений — странствий вселенских цель»...

Опять молчание. Пустота. Еще несколько отрывистых сухих ударов барабана... Мир осиротел. Больше нет в нем силы, могущей его спасти... Все кончено...

Еще сухой удар струнных. Еще раз. Еще (cresc.) — и вдруг воплем отчаяния, скорби, гнева взрывается оркестр...

Это нестерпимый крик боли и ужаса, вырвавшийся с огромной силой, которую нельзя ни удержать, ни умерить,— крик души, только что осознавшей все роковое значение утраты, крик насмерть раненной Великой Любви, стимула жизни Вселенной...

...Но тяжелые ритмичные удары похоронного шествия беспощадно подавляют этот крик...

Тихим скорбным плачем (тема Вельзунгов) пытается вылиться горе — и вновь воспоминание рождает громкий, раздирающий сердце стон. И опять — тяжелые жестокие удары...

Конец! Конец всему! Молчание!

...Мягкий жалобный плач деревянных духовых на фоне мрачного грохота литавр. Он звучит печальным упреком за все, обращенным к Всесильной Любви, родившей надежды на героя, который умер, не свершив подвига искупления...

Наступает смятение. Глухие пассажи контрабасов и виолончелей, торопливые мучительные усилия вопреки страшной реальности прогнать мысль о смерти героя, которая главенствует над державным голосом тубы...

Еще и еще пытается человек закрыть глаза, представить себе на мгновение, что не было смерти, что остались хоть какие-нибудь надежды, что герой жив, и — ослепительным сиянием до-мажорного аккорда засветилась вдруг яркая тема меча, волшебного разящего Нотунга! С ним Зигфрид непобедим!

...И все взрывается лучезарной радостью. Упругие ритмы победного шествия молодости и жизни, не знающих никаких преград.

Героически уверенный голос тромбона — тема Зигфрида, и как живой вырастает над оркестром герой...

Вот он поднял свой серебряный рог и трубит боевой клич, призывая на битву врагов — ему безразлично каких. Он один встал против всего мира, против богов, против Судьбы. Им движет лишь одно — бездумная сила молодости, готовой разрушить все, что встретится на пути. «Зигфрид — «веселье побед»...

...Но все это нужно Вагнеру, чтобы еще неумолимее предстала перед слушателем Судьба, Schisksal...

Холодный сырой туман, поднимающийся из Рейна, из колыбели рокового Золота, подползает, крадется со всех сторон на фоне зловещих ночных шорохов, обволакивает все мрачнеющими красками светлый образ «солнечного героя»...

Мраком застилается мир. Мраком бессильного отчаяния. Гаснут, растворяясь в нем бесследно, последние искры воли к жизни. ...И где-то в темноте, в Ночи, звучат удаляющиеся шаги похоронного шествия...

Конец всему. Конец любви, вере, надежде. Всему, что заставляет человека жить.

Это пессимизм — самый страшный, какой только можно отыскать в мировой музыке, шопенгауэровский пессимизм. Все растворяется в осознании полнейшей безысходности, рождающей высшее проявление Мировой Воли — Воли к смерти.

Железный занавес опускает на вселенную непобедимая сила судьбы...

Тихо звучит у фагота тема Кольца, золотого символа мирового Зла, неистребимого спутника Любви и Жизни... Лишь вместе с ними Кольцо может погрузиться в вечный сон небытия, желанный сон, в волны Рейна. (Иногда в концерте сюда вставляют тему Fluch'a — проклятия, тяготеющего над владельцем Кольца.)

...В смутных шорохах и замирающих ударах удаляющегося шествия замолкает оркестр...

Этот марш, по форме напоминающий Траурный марш из бетховенской «Героической»,— полная противоположность ему по существу... Там — апофеоз героя-победителя. Здесь — полнейший мрак. Это уже не скорбь о светлой памяти умершего. Это — преодоление Воли к жизни, насильственное торжество пессимизма, к которому Вагнер силой музыкального воздействия стремится привести слушателя, логически и эмоционально убедить его в том, что эта философия — единственно естественная; и страшно в марше то, что он от первой до последней ноты логичен и искренен в силу своей логичности.

Стоит попасть в тон его мироощущения («понять») — и от вывода уже не уйдешь...

У Шопена — нечто подобное по настроению, но вагнеровский марш сильнее тем, что он не с первого аккорда погружает слушателя в состояние безысходного ужаса, примирения со смертью, а приводит к такому состоянию очень расчетливо, очень умно...

По философскому содержанию этот эпизод — кризис фейербахианской Любви и победа шопенгауэровского Волюнтаризма...

# БИБЛИОГРАФИЯ ПЕЧАТНЫХ РАБОТ Э. В. ИЛЬЕНКОВА


## 1. КНИГИ И БРОШЮРЫ

1. Некоторые вопросы материалистической диалектики в работе К. Маркса «К критике политической экономии». Автореф. дис.... канд. филос. наук. М., 1953.
2. К вопросу о природе мышления. Автореф. дис.... канд. филос. наук. М., 1968.
3. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» К. Маркса. М., 1960.
4. Об идолах и идеалах. М., 1968.
5. В. И. Ленин и актуальные проблемы диалектической логики. М., 1969 [в соавторстве].
6. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М., 1974.
7. Учитесь мыслить смолоду. М., 1977.
8. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М., 1980.

## 2. ГЛАВЫ И СТАТЬИ В КОЛЛЕКТИВНЫХ МОНОГРАФИЯХ И СБОРНИКАХ

9. О роли противоречия в познании. Материалы конференции по проблеме противоречия. М., 1958.
10. О специфике искусства.— В кн.: Вопросы эстетики. Вып. 4. М., 1960.
11. Логическое и историческое.— В кн.: Вопросы диалектического материализма. Элементы диалектики. М., 1962.
12. Понимание абстрактного и конкретного в диалектике и формальной логике.— В кн.: Диалектика — логика. Формы мышления. М., 1962.
13. Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии.— В кн.: Диалектика — теория познания. Историко-философские очерки. М., 1964.
14. Об эстетической природе фантазии.— В кн.: Вопросы эстетики. Вып. 6, 1964.
15. Машина и человек, кибернетика и философия [в соавторстве].— В кн.: Ленинская теория отражения и современная наука. М., 1966.
16. К оценке гегелевской концепции отношения истины к красоте.— В кн.: Борьба идей в эстетике. М., 1966.
17 О роли классического наследства в развитии категорий материалистической диалектики.— В кн.: Диалектика и логика научного познания. М., 1966.
18. Проблема абстрактного и конкретного в свете «Капитала»

К. Маркса.— В кн.: Капитал К. Маркса. Философия и современность. М., 1967.
19. Думать, мыслить.— В кн.: Общество и молодежь. М., 1968.
20. Понятие «абстрактного» («идеального») объекта.— В кн.: Проблемы диалектической логики. Алма-Ата, 1968.
21. Почему мне это не нравится.— В кн.: Культура чувств. М., 1968.
22. Что там, в Зазеркалье? — В кн.: Искусство нравственное и безнравственное. М., 1969.
23. Гуманизм и наука.— В кн.: Наука и нравственность. М., 1971.
24. Диалектика абстрактного и конкретного.— В кн.: История марксистской диалектики. От возникновения марксизма до ленинского этапа. М., 1971.
25. Логическое и историческое.— Там же.
26. Гегель и проблема предмета логики.— В кн.: Философия Гегеля и современность. М., 1973.
27. О всеобщем.— В кн.: Некоторые проблемы диалектики. М., 1973.
27а. Ленинская идея совпадения логики, теории познания и диалектики.— В кн.: Философия и естествознание. М., 1974.
28. Мышление и язык у Гегеля. Доклады X Международного гегелевского конгресса. М., 1974.
29. Диалектика и мировоззрение. Материалистическая диалектика как логика и методология современной науки. Пленарные доклады симпозиума. Алма-Ата, 1977.
30. Что же такое личность? — В кн.: С чего начинается личность. М., 1979.
31. Проблема противоречия в логике.— В кн.: Диалектическое противоречие. М., 1979.
31а. О материальности сознания и трансцендентальных кошках. — Там же.
32. Предисл. к кн.: *Канарский А. С.* Диалектика эстетического процесса. Киев, 1979.
33. Противоречия мнимые и реальные.— В кн.: Диалоги. М., 1979.
34. Предисл. и науч. ред. кн.: *Заботин П. С.* Преодоление заблуждения в научном познании. М., 1979.
35. Диалектика и мировоззрение.— В кн.: Материалистическая диалектика как логика. Алма-Ата, 1979.

### 3. СТАТЬИ В ЭНЦИКЛОПЕДИЯХ

36. БСЭ, изд. 2-е [статья Субъект и объект].
37. БСЭ, изд. 3-е [статьи: Всеобщее, Гегель, Идеал].
38—53. «Философская энциклопедия», т. 1—55. М., 1960—1970 [статьи: Абстракция, Взаимодействие, Взаимосвязь, Всеобщее, Действительность, Единичное, Единство, Заблуждение (в соавторстве), Идеал (первая часть), Идеальное, «Капитал» (часть: Логика «Капитала»), Количество (первая часть), Конкретное (в соавторстве), Субстанция].
54. Философский словарь. Под ред. М. М. Розенталя. Изд. 3-е, М., 1968 [статья Философия].

## 4. СТАТЬИ В ПЕРИОДИЧЕСКИХ ИЗДАНИЯХ


55. О диалектике абстрактного и конкретного в научно-теоретическом познании.— «Вопр. филос.», 1955, № 1.
56. К вопросу о противоречии в мышлении.— Там же, 1957, № 4.
57. Трусливый нигилизм «героического позитивиста».— Там же, 1959, № 9.
58. Могучий союзник в борьбе за коммунизм.— «Сов. культура», 1960, 2 авг.
59. Великий гуманист (250-летие со дня рождения Ж.-Ж. Руссо).— «Сов. Россия», 1962, 28 июня.
60. Многознание уму не научает.— «Лит. газ.», 1962, 22 сент.
61. Проблема идеала в философии (статья I).— «Вопр. филос.», 1962, № 10.
62. Проблема идеала в философии (статья II).— Там же, 1963, № 2.
63. Школа должна учить мыслить.— «Нар. образ.», 1964, № 6 (приложение).
64. Предмет логики как науки в новой философии.— «Вопр. филос.», 1965, № 5.
65. К истории вопроса о предмете логики как науки.— Там же, 1966, № 1.
66. Мужество мысли.— «Комс. правда», 1967, 8 дек.
67. Проблема абстрактного и конкретного.— «Вопр. филос.», 1967, № 9.
68. Гегель и отчуждение.— Hegel und die Entfremdung.— «Filosofický časopis», 1967, № 3.
69. Маркс и Запад (доклад для конгресса в университете Нью-Индиана), 1967.— В кн.: Marx and the Western World. London, 1967.
70. Думать...— «Моск. комсомолец», 1968, 13 марта.
71. Адское пламя и огонь мысли (ответ отцу Георгию).— Там же, 1968, 14 июня.
72. О воображении.— «Нар. образ.», 1968, № 3.
73. Диалектика или эклектика? — «Вопр. филос.», 1968, № 7.
74. Психика и мозг [ответ Д. И. Дубровскому].— Там же, 1968, № 11.
75. Противоречия мнимые и реальные.— «Лит. газ.», 1969, 3 сент.
76. Ленин и актуальные проблемы диалектической логики.— «Коммунист», 1969, № 12 [в соавторстве].
77. Психика человека под «лупой времени». — «Природа», 1970, № 1.
78. Гегель и современность (200 лет со дня рождения Г.-В.-Ф. Гегеля).— «Правда», 1970, 29 авг.
79. Пройдена ли таблица умножения? — «Лит. газ.», 1972, 1 марта.
80. Центральный вопрос диалектики.— «Полит. самообразование», 1973, № 11 [в соавторстве].
81. Так кто же мыслит абстрактно? — «Знание — сила», 1973, № 10.
82. Фальсификация марксистской диалектики в угоду маоистской политике.— «Коммунист», 1973, № 18 [в соавторстве].
83. Знание и мышление.— «Учит. газ.», 1973, 5 дек.
84. Дидактика и диалектика [выступление за круглым столом].— «Вопр. филос.», 1974, № 2.

85. Несомненное и сомнительное в размышлениях Э. Майра [о статье Э. Майра «Человек как биологический вид»].— «Природа», 1974, № 9.
86. Гегель и герменевтика. (Проблема отношения языка к мышлению в концепции Гегеля.) — «Вопр. филос.», 1974, № 8.
87. Александр Иванович Мещеряков и его педагогика.— «Молодой коммунист», 1975, № 2.
88. Выдающееся достижение советской науки [предисловие к материалам расширенного заседания ученого совета факультета психологии МГУ им. М. В. Ломоносова, посвященного проблемам воспитания и образования слепоглухонемых]. — «Вопр. филос.», 1975, № 6 [в соавторстве].
89. Соображения по вопросу об отношении мышления и языка (речи) [выступление на совещании по проблеме взаимоотношения языка и мышления].— Там же, 1977, № 6.
90. Становление личности: к итогам научного эксперимента.— «Коммунист», 1977, № 2.
91. Три века бессмертия (к 300-летию со дня смерти Б. Спинозы).— «Коммунист», 1977, № 5 [в соавторстве, под псевдонимом И. Васильев].
92. Право на творчество.— «Огни Алатау», 1977, 15 ноября.
93. Опередивший свое время.— «Курьер ЮНЕСКО», 1977, июль.
94. Материализм воинствующий — значит диалектический.— «Коммунист», 1979, № 6.
95. Проблема идеального.— «Вопр. филос.», 1979, № 6, 7.

### 5. РЕЦЕНЗИИ

96. Молодой Гегель— Рец. на кн.: *Лукач Г.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества.— «Вопр. филос.», 1956, № 5 [в соавторстве].
97. Первый том Истории философии.— Там же, 1958, № 2 [в соавторстве].
98. Подлинная популярность — союзница строгой научности [о кн.: *Серебряков М. В.* Фридрих Энгельс в молодости].— Там же, 1961, № 3.
99. Диалектическая логика в экономическом исследовании.— Рец. на кн.: *Маньковский Л. А.* Логические категории в «Капитале» К. Маркса.— Там же, 1964, № 7 [в соавторстве].
100. Исследование диалектики и логики познания.— Рец. на кн.: *Абдильдин Ж., Касымжанов А. и др.* Проблемы логики и диалектики познания. — Там же, 1965, № 2 [в соавторстве].
101. *Аверинцев С.* Похвальное слово филологии.— «Юность», 1969, № 1 [предисловие].
102. Рец. на кн.: *Скороходова О. И.* Как я воспринимаю, представляю и понимаю окружающий мир.— «Семья и школа», 1972, № 1 [в соавторстве].
103. Книга о марксистской эстетике.— Рец. на кн.: *Лифшиц М.* Карл Маркс. Искусство и общественный идеал.— «Коммунист», 1974, № 3 [в соавторстве].
104. Обыкновенное чудо.— О кн.: *Мещеряков А. И.* Слепоглухонемые дети.— «Знание — сила», 1975, № 3.

105. Эстетика — оружие борьбы.— «Лит. газ.», 1975, 11 июня [в соавторстве].
106. Партийная позиция теоретика.— «Художник», 1975, № 6 [в соавторстве].

### 6. ПЕРЕВОДЫ

107. *Лукач Г* Экономические взгляды Гегеля в иенский период.— «Вопр. филос.», 1956, № 5.
108. *Гегель Г.-В.-Ф.* Кто мыслит абстрактно? — Там же, 1956, № 6 [предисловие и перевод].
109. *Маркс К.* Заметки по поводу книги Джемса Милля.— Там же, 1966, № 2 [в соавторстве].
110. *Гегель Г.-В.-Ф.* О карточной игре.— В кн.: Гегель Г.-В.-Ф. Работы разных лет, т. 1. М., 1972.
111. *Фихте И.-Г* Основы естественного права согласно принципам Наукоучения [ч. 2, § 6, королларий].— «Вопр. филос.», 1977, № 5 [предисловие и перевод].

# СОДЕРЖАНИЕ

**Ильенков Э. В.**

И 45 Искусство и коммунистический идеал: Избр. статьи по философии и эстетике / Вступ. статья Мих. Лифшица. — М.: Искусство, 1984.— 349 с.

В книге собраны работы по эстетике известного советского философа Э. В. Ильенкова (1924—1979), чьи книги и выступления были с большим интересом встречены философской общественностью и широкими кругами читателей. Глубокая научная эрудиция, органическая связь проблем философских с общественными проблемами, вопросов теории и практики, публицистическая острота — важнейшие черты всего научного наследия Э. В. Ильенкова, сохраняющего свое значение и сегодня.

**И** $\frac{0302060000\text{-}093}{025(01)\text{-}84}$ 3-84

**ББК** 87.8
**7**

ЭВАЛЬД ВАСИЛЬЕВИЧ
ИЛЬЕНКОВ

**ИСКУССТВО
И
КОММУНИСТИЧЕСКИЙ
ИДЕАЛ**

Редактор
В. С. Походаев
Художник
А. И. Савельев
Художественный
редактор
А. А. Райхштейн
Технический
редактор
Е. З. Плоткина
Корректор
М. Л. Лебедева

И. Б. № 2056

Сдано в набор 25.05.83. Подписано к печати 23.01.84. А 01461. Формат издания 84×108/32. Бумага типографская № 1. Гарнитура литературная. Высокая печать. Усл. печ. л. 18,48. Уч.-изд. л. 20,765. Изд. № 17586. Тираж 10 000. Заказ 375. Цена 1 р. 80 к. Издательство «Искусство», 103009 Москва, Собиновский пер., 3. Отпечатано с набора Московской типографии № 5 в Московской типографии № 8 «Союзполиграфпрома» при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 101898 Москва, Центр, Хохловский пер., 7.